ہدیہ، لکھنؤ، مسل و شادم

یہ مفید اور اصلاحی رسالہ مسلمانوں میں مروجہ بدعات اور مشرکانہ عقائد و رسوم کو ختم کرنے کے لیے مرتب کیا گیا ہے۔ لایق مرتب نے اس میں کتاب و سنت اور ماضی و حال کے علماء کے مضامین و فتاوے کی روشنی میں ان کی تردید کی ہے، جن سے توحید خالص کی حقیقت واضح ہوجاتی ہے، مرتب نے اس بات کی بھی بڑی خوبی سے وضاحت کی ہے کہ اہل بدعت نے کتنے خرافات اور لغویات کو جن کی شریعت میں کوئی سند نہیں ہے، دین قرار دیدیا ہے، اور ان کے لیے صریح احکام شریعت اور اوامر دین سے زیادہ اہتمام والتزام کرتے ہیں،

یہ رسالہ نہایت ہی مفید اور عام مسلمانوں کے مطالعہ کے لایق ہے، اللہ تعالےٰ مرتب کو اس خدمت دینی کا اجر عطا فرمائے۔

اسوۂ حسنہ جلد اول۔ از مولانا ظفیر الدین صاحب، صفحات ۱۹۱ قیمت ﷲ

ناشر ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی

مولانا ظفیر الدین صاحب نے جو متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اس رسالہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان مصائب و آلام کا تذکرہ کیا ہے جو آپ کو نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے پیش آئے، اس کتاب کے پڑھنے سے ایک طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و ہمت کا اندازہ ہوتا ہے تو دوسری طرف اس سے مسلمانوں اور خاص طور پر دعوت و عزیمت کا کام کرنے والوں کے دل میں موانع و مشکلات اور مصائب و آلام کا مقابلہ کرنے کی ہمت پیدا ہوتی ہے، یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس میں انشاء اللہ پوری کامیاب ہوگی۔

"م ۔ ع ۔ ندوی"

جلد ۸۷ ماہ شعبان المعظم ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۶۱ء عدد ۲

فہرست مضامین

شذرات

موجودہ ارباب حکومت میں اردو اور فارسی سے ذوق اور اس سے دلچسپی رکھنے والے شکل سے نکلیں گے، ان مستثنیات میں ہماری ریاست کے گورنر ڈاکٹر رام کرشنا راؤ بھی ہیں، موصوف ان دونوں زبانوں کے ماہر اور اس کا ذوق رکھتے ہیں، مولانا شبلی کی شعر العجم ان کے مطالعہ میں رہ چکی ہے، اس لیے وہ مولانا شبلی اور دار المصنفین سے واقف تھے، اسی تعلق سے وہ گذشتہ مہینہ شبلی کالج کے جلسۂ تقسیم اسناد کی صدارت کے لیے تشریف لائے تھے اور دار المصنفین کے محترم صدر ڈاکٹر سید محمود صاحب کی دعوت پر دار المصنفین کو بھی نوازا، یہاں تقریباً ایک گھنٹہ ٹھہرے، دن کا کھانا کھایا، کتب خانے اور پریس وغیرہ کو بڑی دلچسپی سے دیکھا اور پسندیدگی ظاہر کی، ان کی علم دوستی اس سے ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں جب کہ فارسی کا کیا ذکر اردو تک ہندوستان سے ختم ہو رہی ہے موصوف ٹامل زبان میں فارسی زبان و ادب کی تاریخ لکھ رہے ہیں اور نہایت شستہ و رفتہ اردو بولتے ہیں، اس مختصر صحبت میں یہ بھی اندازہ ہوا کہ وہ محض گورنر نہیں بلکہ اس سے زیادہ ایک شریف انسان اور ہماری پرانی مشترک تہذیب کا نمونہ ہیں، ملنے والے ان کی تواضع اور بے تکلفی سے خاص طور سے متاثر ہوئے، آیندہ ان اوصاف کے گورنروں کی امید نہیں، اس لیے کارکنان دار المصنفین نے ان کی تشریف آوری اور میزبانی پر دلی مسرت محسوس کی اور ان کی اس علم دوستی کے شکر گذار ہیں، کاش ہمارے اعلیٰ حکام ایسی مثالوں سے سبق حاصل کریں۔

ایک خبر ہے کہ جامعہ ملیہ کو یونیورسٹی کا درجہ دینے کے لیے پارلیمنٹ کے آیندہ سشن میں ایک بل پیش ہونے والا ہے، یہ خبر بظاہر بڑی مسرت افزا ہے لیکن جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ یہ یونیورسٹی کس قسم کی ہوگی اس وقت تک اس کے متعلق کوئی رائے نہیں دی جا سکتی، اگر وہ عام یونیورسٹیوں کی طرح محض ایک تعلیمی یونیورسٹی ہوگی تو اس سے کوئی خاص فائدہ نہیں، خود دلی میں ایک یونیورسٹی اور اس کے قریب ہی علی گڈھ میں مسلم یونیورسٹی موجود ہے، مسلمان ان سے

فائدہ اٹھا سکتے ہیں، ایک نئی یونیورسٹی کی کیا ضرورت ہے، البتہ اگر جامعہ کے مقاصد اور اس کی خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے اس کو یونیورسٹی بنایا جائے تو یہ مسلمانوں کے لیے بھی مفید ہوگا اور حکومت کی شہرت و نیک نامی کا باعث بھی ہوگا۔

جامعہ ملیہ کا مقصد آزاد قومی تعلیم کے ساتھ مسلمانوں کی دینی و دنیوی تعلیم اور ان کی ملی و تہذیبی خصوصیات کا تحفظ بھی ہے، گو اس کے اور مسلم یونیورسٹی کے بعض مقاصد بظاہر مشترک ہیں لیکن علی گڈھ کالج کے بانی سر سید تھے اور جامعہ کے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ، مولانا محمد علی اور حکیم اجمل خاں، ان کے اور سر سید کے مذہبی و ملی اور تعلیمی و تہذیبی تصورات میں جو فرق تھا وہی ان دونوں اداروں کے مقاصد میں بھی ہے، اس لیے جامعہ پر ان مقاصد اور خصوصیات کو قائم رکھنے کی ذمہ داری مسلم یونیورسٹی سے زیادہ عائد ہوتی ہے، خود گاندھی جی بھی ان کو قائم رکھنا چاہتے تھے، چنانچہ یہ مشہور واقعہ ہے کہ ایک زمانہ میں جب جامعہ کی مالی حالت زیادہ خراب ہوئی تو ایک ہندو سیٹھ نے اس شرط پر امداد کا وعدہ کیا کہ جامعہ ملیہ سے اسلامیہ کا لفظ نکال دیا جائے، مگر گاندھی جی نے اس کی سخت مخالفت کی اور کہا جامعہ کو اسلامی افکار و تصورات اور تہذیب و روایات کا ترجمان رہنا چاہیے تاکہ اگر کوئی غیر مسلم ان چیزوں کا مطالعہ کرنا چاہے تو جامعہ میں کر سکے، اس لیے جامعہ کے کارکنوں کو چاہیے کہ گاندھی جی کے اس نقطۂ نظر کی روشنی میں جامعہ کا جائزہ لیتے رہیں، اس حد تک تو صحیح ہے کہ نئے حالات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے جامعہ میں کچھ نہ کچھ تبدیلی کرنا پڑے گی، لیکن یہ تبدیلی ایسی نہ ہو جس سے اس کے بنیادی مقاصد ہی بدل جائیں، اس کو یونیورسٹی ضرور بنایا جائے مگر اس طرح کہ اس کی اصل روح میں فرق نہ آنے پائے۔

بانیان جامعہ کے نصب العین، گاندھی جی کے نقطۂ نظر، آزاد قومی تعلیم کی یادگار، قومی و ملی مفاد اور حکومت کے مصالح سب کا تقاضا یہی ہے کہ جامعہ کو اس کے اصلی مقاصد کے ساتھ قائم رکھا جائے، اس کے بغیر اگر وہ بین الاقوامی یونیورسٹی بھی بن گئی تو اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں، اس سے اس کے موجودہ اساتذہ اور طلبہ کو کچھ فوائد ضرور حاصل ہو جائیں گے مگر وہ بھی عارضی ہوں گے، اور یہ بھی مشتبہ ہے کہ دلی یونیورسٹی کے قرب میں ایک نئی یونیورسٹی پنپ بھی سکے گی یا نہیں، ضرورت ہے کہ اس بل کو پیش کرنے سے پہلے اس کے متعلق رائے عامہ حاصل کی جائے اور اس کی روشنی میں کوئی قدم اٹھایا جائے، گو اب اپنی ملکی و قومی حکومت ہے لیکن بہر حال حکومت ہے، اس لیے آزاد تعلیم کی

ایک یادگار کو اس کے اثر سے بھی آزاد رہنا چاہیے، ہمارے خیال میں جامعہ کے خدمات کا سب سے بڑا صلہ اور اسکی سب سے بڑی قدر دانی یہ ہے کہ اس کو اردو یونیورسٹی بنا دیا جائے، اس سے کسی نہ کسی حد تک اس کی خصوصیات بھی قائم رہیں گی، اردو والوں کی بھی اشک شوئی ہو جائے گی جامعہ عثمانیہ کا خوں بہا بھی ادا ہو جائے گا اور حکومت کی رواداری اور سیکولرزم کا بھی ایک بڑا نشان ہوگا۔

افسوس ہے کہ گذشتہ مہینہ ایک بڑی محترم شخصیت شاہ مصطفیٰ احمد صاحب ردولوی نے انتقال کیا، گو ان کو پبلک میں کوئی شہرت حاصل نہیں تھی لیکن ان کی زندگی مسلمانوں کے لیے نمونہ تھی، وہ حضرت مخدوم احمد عبد الحق ردولوی قدس سرہٗ کی اولاد میں تھے، اللہ تعالیٰ نے ان کو دین و دنیا دونوں سے نوازا تھا۔ وہ علی گڈھ کالج کے پرانے تعلیم یافتہ تھے، اکاؤنٹنسی کی تعلیم کے سلسلہ میں ان کا قیام لندن میں بھی رہا تھا، مگر بڑے راسخ العقیدہ اور دیندار مسلمان تھے، تہجد کی نماز تک کبھی ناغہ نہ ہوئی، لندن کے قیام کے زمانہ میں بھی روزے نماز کی پابندی میں فرق نہیں آیا، اس زمانہ میں جب تک ذبیحہ کے متعلق پورا اطمینان نہ ہو جاتا تھا گوشت نہ کھاتے تھے، سبزی اور انڈے پر قناعت کرتے تھے، پہلی جنگ عظیم چھڑنے کے بعد ایمڈن جہاز سے واپس آرہے تھے جسکو جرمنی نے تارپیڈو کر دیا تھا، اس کے جو مسافر بچ گئے تھے، ان میں ایک شاہ صاحب بھی تھے، انھوں نے کل سامان چھوڑ کر صرف کلام مجید ساتھ لے لیا تھا۔

انھوں نے معمولی حیثیت سے ترقی کی اور بڑی دولت پیدا کی اور اسی فیاضی سے اس کو مذہبی و ملی کاموں اور غربا و مساکین پر صرف کیا، ان کے در سے کوئی مستحق واپس نہ جاتا تھا، اہم کاموں کیلئے بڑی بڑی رقمیں دیدیتے تھے، خواجہ کمال الدین مرحوم کو کلام مجید کے جرمن ترجمے کے لیے دس ہزار روپئے دیے تھے، تحریک خلافت کے زمانہ میں خلافت کمیٹی اور اس کے لیڈروں کی بھی مدد کرتے رہتے تھے، اس زمانہ میں ترکوں کی مدد کے لیے ہندوستان میں جو انگورہ فنڈ بھی قائم ہوا تھا اسکے پرجوش رکن تھے، مسلم یونیورسٹی سے پرانا تعلق تھا کئی سال تک مسلم یونیورسٹی کورٹ کے ممبر رہے تھے، اس کے علاوہ اور ہر قسم کے دنیاوی اعزاز سے انھوں نے ہمیشہ دامن بچایا، بہت سے غریب گھرانے ان کی ذات سے پرورش پاتے تھے، مگر خود انکی زندگی بڑی سادہ اور دوسروں کے لیے نمونہ تھی، آجکل کے پیرزادوں میں ایسی مثالیں مشکل سے ملیں گی، اللہ تعالیٰ ان کو عالم آخرت کی سربلندی سے بھی سرفراز فرمائے۔

مقالات

راجہ رہمی اور ہندوستان کے دوسرے چند راجے

از

جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارک پوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

راقم نے اپریل اور مئی ۱۹۶۰ء کے معارف میں قاضی رشید بن زبیر کی کتاب الذخائر والتحف کا جسے محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب (پیرس) کی تحقیق و تعلیق کا فخر حاصل ہے، تعارف کرایا تھا اور اس کے اقتباس پیش کیے تھے، اس مقالہ میں قاضی رشید بن زبیر کے حالات پر بھی مختصر بحث کی گئی تھی، اور کتاب میں مذکور ہندوستان کے راجہ رہمی کے نام و مقام کے بارے میں اپنی رائے ظاہر کی تھی، اور ڈاکٹر صاحب کے احتمالات کے علی الرغم اس کا قطعی فیصلہ کیا تھا،

ڈاکٹر صاحب نے ان دونوں امور کے بارہ میں اپنے ایک مکتوب (مندرجہ معارف دسمبر ۶۰ء) کے ذریعہ راقم الحروف کو اس کی مزید تحقیق کی جانب توجہ دلائی ہے، حسن اتفاق کہ قاضی رشید بن زبیر کے بارے میں میں نے اپنی تحقیق اپنی بساط کے مطابق اس مکتوب کی اشاعت سے پہلے ہی حضرت شاہ صاحب کی خدمت میں روانہ کر دی تھی، اور ڈاکٹر صاحب کے مکتوب کے ساتھ اس کی بھی اشاعت ہو گئی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اب ڈاکٹر صاحب کے دوسرے ارشاد کی تعمیل میں ذیل کا مقالہ حاضر خدمت ہے، جو زیادہ تر تحریری یادداشتوں کی مدد سے تیار کیا گیا ہے، اس لیے

بعض کتابوں کی عبارتوں میں صفحات کے حوالے نہیں دیے جا سکے، وہ صرف اصل عبارت پر اکتفا کیا گیا مگر ان کی صحت کی پوری ذمہ داری ہے، اور اس بارہ میں کسی قسم کے شبہہ کی گنجائش نہیں ہے، یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ تحقیقی مقالات و مضامین میں عموماً کتابوں کی اصل عبارتوں کے ساتھ جلد اور صفحہ کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے، مگر جن حالات میں یہ مقالہ لکھا گیا ہے ان میں اس کا موقع نہ مل سکا۔

خیال ہوا کہ اس بہانہ سے جنوبی ہندوستان کے ان چند راجاؤں کا تذکرہ بھی مرتب ہو جائے جن کو مسلمان مورخوں اور سیاحوں نے ذکر کیا ہے تو زیادہ مناسب ہوگا، اس لیے راجہ رہمی کے ساتھ دوسرے بعض راجوں کا مختصر تذکرہ بھی آگیا ہے، اور اس طرح اس مقالہ کی مستقل حیثیت ہوگئی ہے جو ان شاء اللہ ہندوستان کے ساتھ مسلمانوں کے قدیم تعلقات کے سلسلے میں مفید ثابت ہوگا۔

ہندوستان میں طوائف الملوکی اور راجاؤں کے امتیازی القاب

ہندوستان قدیم زمانہ سے جس طرح طلسمات، شعبدہ بازی اور علوم و فنون کی سرزمین رہا ہے، اسی طرح راجوں مہاراجوں کا دیس بھی رہا ہے، طوائف الملوکی یہاں کی قدیم خصوصیت ہے، علامہ مسعودیؒ نے یہ داستان مختصر الفاظ میں یوں لکھی ہے:

ولما هلك هذا الملك كورش	کورش کے مرنے پر ہندوستانیوں میں
اختلفت الهند فی آرائها	اختلاف رائے ہوگیا اور یہاں کے
فتحزبت وتجیلت الاجیال	لوگ گروہ در گروہ بٹ گئے، اور
وتفرد کل رئیس بناحیة	ہر علاقہ پر ایک حکمراں قابض ہوگیا، چنانچہ
فملك ارض السند ملك، و	سرزمین سندھ کا الگ راجہ ہوا
ملك علی ارض القنوج ملك،	سرزمین قنوج کا الگ راجہ، کشمیر پر
وتملك علی ارض قشمیر ملك،	الگ راجہ قابض و دخیل ہوا، اور شہر
وتملك علی مدینة المانكیر و	مانگیر (مہانگر گجرات) پر جو کہ بہت بڑا

وهی الحوزة الكبری ملك	علاقہ ہے بلہرا نامی راجہ حکمراں
یسمی بالبلهرا[1]	بن گیا۔

بعد کے زمانہ میں یہ طوائف الملوکی یہاں کے مختلف خاندانوں میں اس طرح وراثت کے طور پر چلی کہ مختلف علاقوں کے حکمراں خاندانوں نے اپنے لیے مخصوص لقب اختیار کر لیا جو حکومت ہی کی طرح ورثہ میں منتقل ہوا کرتا تھا، اور ہر خاندان کا حکمراں اپنے نام کے بجائے عام طور سے آبائی لقب سے پکارا جاتا تھا، چنانچہ عرب جغرافیین میں ہندوستان کا سب سے قدیم جغرافیہ نویس ابن خردازبہ (۲۵۰ھ) نے اپنی کتاب المسالک والممالک میں "القاب ملوک الارض" کے ذیل میں ہندوستان کے راجوں مہاراجوں کے القاب اس طرح لکھتا ہے:-

ملك الهند الاكبر بلهرا	ہندوستان کا سب سے بڑا راجہ بلہرا ہے،
ای ملك الملوك، ومن ملوك	یعنی راجوں کا راجہ، نیز ہندوستان کے
الهند جابة، وملك الطافن	راجوں میں جابہ، طافن، جزر، غابہ،
وملك الجزر، وغابة ورهمی	رہمی، قامرون لقب کے راجہ
وملك قامرون، وملك الزانج	ہیں، زانج کا راجہ فتحب اور
الفتحب، وملك جزائر البحر	مشرقی سمندر میں واقع جزائر
الشرقی المهراج[2]	کا راجہ مہراج کہلاتا ہے۔

ہندوستان کے سب سے پہلے عرب سیاح سلیمان تاجر نے اپنا سفرنامہ ۲۳۷ھ میں لکھا ہے جس میں یہاں کے چار مشہور خاندانی مہاراجوں بلہرا، جزر، طافن اور رہمی کا ذکر کیا ہے، وہ لکھتا ہے:-

وبلهرا اسم لكل ملك منهم	بلہرا اس زمانہ کے راجاؤں میں ہر ایک

---

[1] مروج الذہب [2] المسالک والممالک ص ۱۶ و ۱۷

کسریٰ ونحوہ ولیس باسم لاسم [1]

کو کہتے ہیں جیسے کسریٰ اور یہ کسی خاص راجہ کا نام نہیں ہے۔

اسی بلہرا کے بارے میں علامہ مسعودی نے ۳۳۲ھ میں مروج الذہب میں تصریح کی ہے کہ

وھذا اول ملک سمی من ملوکھم بلھرا فصارت سمۃ لمن طرأ بعدہ من الملوک بھذہ الجوزۃ الی وقتنا ھذا، وھو سنۃ اثنتین وثلثین وثلثمائۃ [2]

یہ پہلا راجہ ہے جو ہندوستان کے راجاؤں میں اس لقب سے پکارا گیا اور یہ لفظ اس علاقہ کے ہر حکمراں کے لیے نشانی بن گیا، اس کا سلسلہ ہمارے زمانہ ۳۳۲ھ تک جاری رہا ہے،

کشمیر کے راجہ کے بارے میں مسعودی نے لکھا ہے:۔

وملک قشمیر یعرف بالرای ھذا الاسم العم لسائر ملوکھم [3]

کشمیر کا راجہ رائے کے لقب سے مشہور ہے، یہ نام اس خاندان کے ہر راجہ کا ہوتا ہے،

اسی طرح مسعودی نے اپنی کتاب التنبیہ والاشراف میں زابج کے سمندر میں واقع بڑے بڑے جزیروں کے بیان میں وہاں کے راجہ مہاراج کے متعلق لکھا ہے،

والمھراج سمۃ لکل من ملکھا [4]

مہراج کا لفظ یہاں کے ہر حکمراں کے لیے بطور علامت ہے،

ابن الفقیہ ہمدانی (۲۹ھ) نے کتاب البلدان میں رہمی کو خاندانی لقب کے بجائے اسے ہندوستان کی ایک مملکت کا نام بتایا ہے، جس پر ابن الفقیہ کے زمانہ میں ایک عورت حکومت کرتی تھی، اسکا بیان ہے:

وفی بلاد الھند مملکۃ یقال لھا رھمی علی ساحل البحر وملکتھم امرأۃ [1]

ہندوستان ایک مملکت رہمی نام کی ہے جو سمندر کے ساحلی علاقہ میں ہے یہاں ایک عورت حکمراں ہے،

[1] رحلۃ سلیمان التاجر [2] مروج الذہب [3] ایضاً [4] کتاب التنبیہ والاشراف

ان تصریحات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرب سیاحوں، مورخوں اور جغرافیہ نویسوں نے اپنی کتابوں میں اپنی محدود معلومات کے مطابق ہندوستان کے جن راجوں مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے، انھوں نے ان کے ذاتی نام نہیں لکھے ہیں، بلکہ قدیم خاندانی لقب کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے، اور بلہرا، جابہ، طافن، جزر، غابہ، رہمی اور مہراج وغیرہ راجوں کے ذاتی نام نہیں بلکہ یہ ان کے خاندانی القاب ہیں، جس طرح کسریٰ، قیصر وغیرہ ذاتی نام نہیں، بلکہ حکمراں خاندانوں کے القاب ہیں، اسی طرح یہ نام یہاں کے مختلف علاقوں اور خطوں کے بھی نہیں ہیں کہ ہم ملک جزر کو گجرات کا راجہ اور ملک طافن کو دکھن کا راجہ تسلیم کریں، البتہ بعض علاقوں پر ان خاندانی القاب کے اطلاق کا پتہ ضرور چلتا ہے، جیسا کہ ابن فقیہ ہمدانی نے رہمی کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ہندوستان کی ایک مملکت کا نام ہے اور اسی سے اس کو موسوم کرتے ہیں، مگر یہ بات عام نہیں ہے، بلکہ عام طور سے یہ القاب حکمراں خاندانوں ہی کے لیے بولے جاتے ہیں، اور عرب مورخوں نے ان کے شخصی ناموں کے بجائے ان ہی القاب سے ان کا تذکرہ کیا ہے،

جنوبی ہند کا پہلا مغربی راجہ بلہرا اور آخری مشرقی راجہ مہراج

چوتھی صدی ہجری کے وسط تک مسلمان مورخوں نے ہندوستان کے بے شمار راجوں مہاراجوں میں سے اپنی محدود معلومات کے مطابق صرف چند کا تذکرہ ان کے القاب سے کیا ہے، جن سے وہ بحری اور تجارتی سفروں کے سلسلہ میں واقف ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ جب وہ سندھ کے بعد ہندوستان کے راجوں کا تذکرہ کرتے ہیں تو عام طور سے مغربی جنوبی، مشرقی سواحل اور ان کے آس پاس کے خاندانی حکمرانوں کا تذکرہ کرتے ہیں، وسطی یا شمالی

[1] کتاب البلدان ص ۱۵

ہندوستان کے حکمرانوں میں راجہ قنوج اور راجہ کشمیر کے علاوہ کسی کا ذکر نہیں کرتے، البتہ اسی صدی کے آخر میں ابوریحان بیرونی نے پورے ہندوستان سے واقفیت حاصل کرکے یہاں کا مفصل حال کتاب الہند میں لکھا ہے۔ ان مورخوں نے ہندوستان کے مغربی ساحلی علاقہ کا پہلا حکمران راجہ بلہرا (دبھی رائے) کو بتایا ہے، پھر سواحلی حدود کے مہاراجوں کا ذکر مہراج پر ختم کیا، جو شرق میں ہندوستان اور چین کے درمیان ہندوستانی علاقہ تھا۔

چنانچہ مسعودی نے اس حصہ کا تذکرہ یوں کیا ہے:

وارض الھند ارض واسعۃ فی البر	ہندوستان کا ملک خشکی، سمندر اور پہاڑوں
والبحر والجبال، وملکھم متصل بلاد	میں دور تک پھیلا ہوا ہے، ان کا ملک زابج
الزابج، وھی دار المملکۃ المھراج	کے راجہ سے ملا ہوا ہے جو جزائر کے راجہ
ملک الجزائر وھذہ المملکۃ فاصلۃ	مہراج کا دار السلطنت ہے اور یہ مملکت ہندوستان
بین مملکۃ الھند والصین [1]	اور چین کے درمیان مانی جاتی ہے۔

ابن الفقیہ ہمدانی نے بھی ہندوستان کے آخری مشرقی مملکت مہاراج کے ملک زابج کو بتایا ہے، اور اس کو ہندوستان کا آخری علاقہ قرار دیا ہے، چنانچہ راجہ رہمی کے تذکرہ کے بعد لکھتا ہے:

ثم تصیر الی بلاد الزابج فالملک	پھر تم بحری راستے سے بلاد زابج کی طرف چلو، یہاں
الکبیر یقال لہ المھراج تفسیرہ	کے بڑے راجہ کو مہراج کہتے ہیں، جس کا
ملک الملوک، ولیس بعدہ احد	مطلب راجوں کا راجہ ہے، اس کے بعد کوئی
لانہ فی آخر الجزائر [2]	راجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ بحر ہند کے آخر جزائر میں واقع ہے۔

ان تصریحات کی بنا پر یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ مہاراج خاندان کی حکومت جزائر زابج مشرقی ہندوستان میں واقع تھی، جس کو سماترا اور انڈونیشیا سے کوئی تعلق نہیں تھا، بلکہ سلیمان تاجر کی تصریح سے تو معلوم ہوتا ہے کہ

[1] مروج الذہب [2] کتاب البلدان ص ۱۵

جنوبی ہند کی مشہور بندرگاہ کلہ بھی مہاراج خاندان کے قلمرو میں شامل تھی، چنانچہ اس نے لکھا ہے کہ عمان سے ہندوستان اور ہندوستان سے چین جاتے ہوئے کولم ملی (ٹراونکور) پڑتا ہے، اس کے بعد جہازوں کا رخ کلاہ بار کی طرف ہو جاتا ہے جو مملکت زابج میں شامل ہے۔

ثم تخلف المراکب الی موضع	پھر جہاز مملکت کلاہ بار کا رخ کرتے ہیں
یقال لہ کلاہ بار المملکۃ	اور ساحل کو بار (بار) کہتے ہیں، یہ مقام
والساحل کلہ یقال لہ بار، وھی	زابج کی مملکت میں ہے جو بلاد ہند کے دائیں
مملکۃ الزابج متیامنۃ عن بلاد	جانب واقع ہے، ان سب پر ایک راجہ
الھند یجمعھم ملک [1]	حکومت کرتا ہے،

ان تمہیدی تنقیحات کے بعد ہم مسلمان مورخوں اور سیاحوں کے بیانات کی روشنی میں یہاں کے چند مہاراجوں کا مختصر تذکرہ کرتے ہیں، اس کے بعد راجہ رہمی کے بارے میں تفصیل سے کام لیں گے کہ اس مقالہ کا اصل سبب اسی کی تحقیق ہے۔

راجوں کے ذکر کی ترتیب کا الجھاؤ سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ جن عرب مورخوں اور جغرافیہ نویسوں نے یہاں کے مہاراجوں کا ذکر کیا ہے انھوں نے عام طور سے مغربی سواحل اور اس کے آس پاس کے مہاراجوں کا پہلے ذکر کیا ہے، پھر ترتیب کے ساتھ جنوبی اور مشرقی علاقوں کے مہاراجوں کا ذکر کیا ہے، مگر یہ ترتیب مکانی نہیں ہے، یعنی ان راجاؤں کی یہ حکومتیں اس ترتیب سے نہیں بلکہ ماحولی ہے جس سے آس پاس کے راجوں کا پتہ چلتا ہے، سلیمان تاجر نے بلہرا کے ذکر میں لکھا ہے۔

وحولہ ملوک کثیرۃ یقاتلونہ	اس کے اردگرد بہت سے راجے ہیں جو اس سے
غیر انہ یظھر علیھم فنھم	برسر پیکار رہا کرتے ہیں مگر یہ سب پر فتحیاب

[1] رحلۃ سلیمان التاجر،

ملک یدعی ملک الجزر۔ ہوتا ہے، ان ہی میں سے ایک راجہ ہے جسے جزر کہتے ہیں۔

اس کے بعد لکھا ہے:

والی جانبہ ملک الطافن اور اس کے پہلو میں راجہ طافن ہے،

پھر راجہ رہمی کا یوں تذکرہ کیا ہے:

ویلی ھؤلاء ملک یقال لہ ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے،

رھمی[1] جسے رہمی کہا جاتا ہے۔

بہرحال سب سے پہلے ابن خردادبہ نے سرکاری کاغذات اور دوسرے معلومات کی بنا پر یہاں کے مہاراجوں کی جو ترتیب بیان کی ہے وہ یہ ہے: (۱) بلہرا (۲) جابہ (۳) طافن (۴) جزر (۵) غابہ (۶) رہمی (۷) قامرون (۸) فنحب (۹) مہراج۔[2]

اس کے بعد سلیمان تاجر نے ذاتی معلومات اور علم و تحقیق کی بنا پر ۲۳۷ھ میں ترتیب وار یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی (۵) کاشبین (۶) فیرنج (یہ لفظ شاید پیلانگ کا معرب ہو)[3]

مسعودی نے ۳۳۲ھ میں اپنی تحقیق کی بنا پر ان کے یہ نام لکھے ہیں: (۱) بلہرا (۲) جزر (۳) طافن (۴) رہمی،[4]

ابن الفقیہ ہمدانی (حدود ۲۹۰ھ) نے کتاب البلدان میں صرف آخر کے دو مشرقی مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے، یعنی (۱) رہمی (۲) اور مہراج۔[5]

ابو علی احمد بن عمر بن رستہ نے عام جغرافیہ نویسوں اور مورخوں کے برخلاف ہندوستان کے مہاراجوں کا ذکر مشرق سے شروع کیا ہے، پھر جنوبی اور مغربی مہاراجوں کا ذکر کر کے انتہائے مشرق میں واقع جزائر

---

[1] رحلۃ سلیمان التاجر [2] المسالک والممالک ص ۱۶ [3] رحلۃ سلیمان التاجر [4] مروج الذہب [5] کتاب البلدان ص ۱۵

زابج کے راجہ مہاراج کا ذکر کیا ہے، چنانچہ الاعلاق النفیسہ کی ساتویں جلد میں دو سیاحوں کی زبانی پہلے ملک قمار (کماری) کا، پھر دوسرے مہاراجوں کا تذکرہ کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) ملک قمار (۲) عابدی (یا قاذی ملک رتیلا) (۳) عارطی (یا فاریطہ یا فارطی) (۴) صیلمان (۵) رابیہ (اور نسین کی حکمران عورت) (۶) بلہرا (اس کے اطراف و جوانب میں کئی راجے ہیں) (۷) طافن (۸) نجابہ (جابہ) (۹) جزر، اس کے بعد ملتان اور اس کے بتخانہ کا تفصیلی ذکر کر کے لکھا ہے:

ومن ورائہ ملوک حتی تنتھی (۱۰) اور اس کے بعد بھی کئی راجے ہیں اور

الی بلاد الزابج فالملک الکبیر ان کا سلسلہ بلاد زابج تک چلا گیا ہے، پھر

یقال لہ المھراج[1] بڑا راجہ آتا ہے جسے مہراج کہتے ہیں،

ابن رستہ کے اس بیان میں بعض راجوں کے خاندانی القاب اور بعض کے ذاتی نام ہیں جن کا صحیح تلفظ اور اس کی تحقیق مشکل ہے،

ان مورخوں اور جغرافیہ نویسوں میں ہمارے نزدیک سلیمان تاجر اور مسعودی کی تصریحات زیادہ اہم اور صحیح معلومات پر مبنی ہیں، سلیمان تاجر نے بحری سفر کر کے ہند و چین کے حالات خود معلوم کیے تھے، اور ان ذاتی معلومات اور تحقیقات کو ۲۳۷ھ میں سفرنامہ کی شکل میں مرتب کیا، اسی طرح سلیمان تاجر کے تقریباً ایک صدی بعد مسعودی نے چوتھی صدی کے بالکل ابتدا میں سندھ اور ہندوستان کی سیاحت کی اور ان کے حالات بچشم خود مشاہدہ کر کے ۳۳۲ھ میں ان کو مروج الذہب میں ذکر کیا، اس نے اپنی دوسری کتاب اخبار الزمان میں ہندوستان کے حالات نہایت تفصیل سے لکھے ہیں جس کا ایک حصہ حال ہی میں مصر سے شائع ہوا ہے، اسی طرح کتاب التنبیہ والاشراف میں بعض مقامات پر ہندوستان کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات ہیں۔

---

[1] الاعلاق النفیسہ ابن رستہ ملخص ص ۱۳۲ تا ۱۳۹

یہ دونوں سیاح سو برس کے آگے پیچھے گذرے ہیں اور دونوں نے ہندوستان کے ان چار مہاراجوں کے حالات اس ترتیب سے لکھے ہیں، بلہر، جرز، طافن اور رہمی، یہ ظاہر ہے کہ سو برس تک یہ چاروں حکمراں زندہ نہیں رہے ہوں گے کہ ان دونوں نے ان کے ذاتی ناموں سے ان کا ذکر کیا ہے، بلکہ یہ انکے خاندانی القاب ہیں، کیونکہ سو برس پہلے وہ جن القاب سے مشہور تھے سو برس بعد بھی ان ہی سے مشہور رہے۔

راجہ رہمی کے تفصیلی ذکر سے پہلے مختصر طور پر اس سے پہلے کے تین مہاراجوں کا تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے،

راجہ بلہرا (دبھیں رائے گجرات) سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ اہل ہند و چین کے نزدیک متفقہ طور پر پوری دنیا کی عرت چار بڑے بڑے بادشاہ ہیں، جن میں پہلا نمبر عرب کے بادشاہ (خلیفۃ المسلمین) کا ہے، یہ انکے نزدیک سب سے بڑا، سب سے مالدار اور سب سے حسین و جمیل ہے، اور یہ بہت بڑے دین (اسلام) کا بادشاہ ہے، جس کی طاقت کے مقابلہ میں کوئی طاقت نہیں ہے۔ دوسرا نمبر چین کے بادشاہ کا ہے، پھر شاہ روم کا اور اس کے بعد بلہرا کا ہے، اس خاندان کے بادشاہوں کے کان چھدے ہوتے ہیں،

یہ بلہرا ہندوستان کے تمام راجوں مہاراجوں میں معزز و محترم ہے، اور سب اس کی تعظیم کرتے ہیں، چنانچہ وہ تمام راجے مہاراجے جو اپنے علاقوں کے آزاد حکمراں ہیں، بلہرا کی عظمت کے معترف ہیں، اور جب بلہرا کے قاصد ان کے یہاں جاتے ہیں تو یہ ان کی تعظیم و تکریم کے لیے ان کو سجدہ کرتے ہیں، یہ راجہ عربوں کی طرح اپنی فوج کو وظیفہ دیتا ہے، اس کے پاس ہاتھی، گھوڑے اور دولت بہت زیادہ ہے، اس کے یہاں طاطریہ نام کے سکوں کا رواج ہے، سرکاری ٹکسال کے ہر سکہ کا وزن عام سکوں سے ڈیوڑھا ہوتا ہے، اس کا اپنا سنہ اور تاریخ ہے جو سابق حکمران کے عہد سے چلتا ہے، مسلمان عربوں کی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے سنہ کا شمار نہیں ہے، بلکہ مہاراجوں کے زمانہ سے اس کی تاریخ شروع ہوتی ہے، اس خاندان کے راجوں کی عمریں لمبی ہوتی ہیں، بسا اوقات ایک ایک راجہ پچاس پچاس سال تک راج کرتا ہے، بلہرا کی مملکت کے لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے

راجوں کی عمر اور حکمرانی کی مدت اس لیے اتنی طویل ہوتی ہے کہ وہ عرب مسلمانوں سے محبت کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ بلہرا خاندان اور اس کے اہل مملکت جس قدر عربوں سے محبت کرتے ہیں کوئی راجہ نہیں کرتا تھا، اس خاندان کے ہر حکمراں کو بلہرا کہتے ہیں جیسے کسریٰ وغیرہ۔ یہ لفظ بلہرا کسی راجہ کا خاص نام نہیں ہے، بلہرا کا ملک اور اس کی سرزمین سمندر کے ساحل پر واقع ہے، جیسے بلاد کم کم (کوکن) کہتے ہیں، یہ علاقہ چین کی حدود سے متصل ہے۔

اس کے اطراف و جوانب بہت سے راجے ہیں، جو اس سے جنگ کیا کرتے ہیں، مگر کامیابی اسی کو ہوتی ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ایک راجہ جرز ہے۔[1]

سلیمان تاجر ہی کے دور میں ابن خرداذبہ نے بلہرا کا تذکرہ یوں کیا ہے کہ "ہندوستان کا سب سے بڑا حکمراں بلہرا ہے، اس لفظ کے معنی شہنشاہ کے ہیں، اس کی انگشتری کا نقش ہے کہ جو آدمی تم سے کسی غرض کی وجہ سے دوستی کرے گا وہ غرض پوری ہونے کے بعد جدا ہو جائے گا"۔ یہ راجہ کم کم (کوکن) میں رہتا ہے، جو ساگوان کا دیس ہے، اس کے بعد طافن کا راجہ ہے،[2]

ابن رستہ نے الاعلاق النفیسہ میں لکھا ہے:

بلہرا کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہندوستان کے راجوں میں سب سے بڑا راجہ ہے، اس کے ملک کو کمکم کہا جاتا ہے، یہ ہندی نام ہے، اس کے ملک میں ساگوان ہوتا ہے، جو وہاں سے باہر بھیجا جاتا ہے، اس راجہ کا ملک وسیع ہے، اور اس کی فوج بہت زیادہ ہے، اس کے آس پاس جتنے راجے ہیں سب اس کو سجدہ کرتے ہیں، اور جب اس کا کوئی قاصد اطراف کے راجوں کے یہاں آتا ہے تو سب کو راجہ کی تعظیم کی وجہ سے سجدہ کرتے ہیں۔[3]

مسعودی نے ۳۳۲ھ میں بلہرا کے بارے میں یوں لکھا ہے:

---

[1] رحلۂ سلیمان تاجر [2] المسالک و الممالک [3] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵

ہندوستان میں طوائف الملوکی کے بعد یہاں کے ہر علاقہ پر ایک راجہ نے قبضہ کرلیا، چنانچہ مانکیر (دھانگر گجرات) شہر پر جو ایک لمبا چوڑا علاقہ ہے ...... بلہرا نامی راجہ نے قبضہ کرلیا، یہ پہلا راجہ ہے جو ہندوستان کے راجوں میں بلہرا کے نام سے موسوم کیا گیا، اور بعد میں یہ لفظ اس راجہ کے لیے علامت بن گیا۔ جو ہمارے زمانہ ۳۳۲ھ تک اس علاقہ کا حکمراں ہوتا ہے، ہمارے زمانہ میں ہندوستان کا سب سے بڑا حکمراں یہی بلہرا ہے، ہندوستان کے اکثر راجہ اس سے تعلق رکھنے کے خواہشمند رہتے ہیں، اور جب اس کے قاصد ان کے یہاں جاتے ہیں تو وہ ان کو سجدہ کرتے ہیں، بلہرا کی مملکت سے ملی ہوئی ہندوستان کی بہت سی مملکتیں ہیں، بعض راجے ایسے ہیں جن کی مملکت میں صرف پہاڑ ہیں، کوئی سمندر نہیں ہے، جیسے رائے کشمیر کا راجہ اور راجہ طافن وغیرہ بعض کے ملک میں خشکی و تری دونوں ہیں، بلہرا کی مملکت اور سمندر کے درمیان سندھی فرسنگ کے حساب سے ۸۰ فرسنگ کا فاصلہ ہے، سندھی فرسنگ آٹھ میل کا ہوتا ہے۔ اس کے یہاں بے شمار فوج اور ہاتھی ہیں۔ اس کی فوج کا بڑا حصہ پیدل ہے، کیونکہ اس کا ملک پہاڑوں کے درمیان واقع ہے،

بلہرا کے علاوہ سندھ اور ہندوستان کے راجوں میں کوئی بھی مسلمانوں کی تعظیم و تکریم نہیں کرتا لیکن اس کی مملکت میں اسلام معزز اور محفوظ ہے، مسلمانوں کی باقاعدہ مسجدیں ہیں، اور جامع مسجدیں نمازیوں سے معمور رہتی ہیں، اس خاندان کا ایک ایک راجہ چالیس اور پچاس سال تک بلکہ اس سے بھی زیادہ حکمرانی کرتا ہے، اہل مملکت کا خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمر اس لیے لمبی ہوتی ہے کہ وہ عدل و انصاف اور مسلمانوں کی تعظیم و تکریم کرتے ہیں، یہ راجہ سرکاری خزانہ سے فوجیوں کو وظیفہ دیتا ہے، جس طرح مسلمان اپنے فوجیوں کو بیت المال سے وظیفہ دیتے ہیں، اس کے یہاں طاطریہ نامی سکہ کا رواج ہے، جو وزن میں عام سکوں سے ڈیوڑھا ہوتا ہے، اس کے یہاں سنہ اور تاریخ کا رواج راجوں کی ابتدا سے ہوتا ہے،[1]

علامہ سید سلیمان ندوی عرب و ہند کے تعلقات میں بلہرا کے بارے میں لکھتے ہیں:

[1] مروج الذہب۔

"لفظ بلہرا کی اصلیت پر ابتدائی محققوں میں کچھ اختلافات رہے، مگر اب یہ بہ تحقیق ثابت ہوگیا ہے کہ بلہرا دراصل ولبھ رائے کی خرابی ہے اور کنکم کوکن کی بگڑی ہوئی شکل ہے، ولبھ رائے کا خاندان مدتوں تک گجرات پر حکمراں رہا ہے۔"[1]

راجہ جزر (گوجر)

سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ راجہ بلہرا کے آس پاس جو اس کے حریف راجے ہیں اور جن کے مقابلہ میں اس کو فتح ہوتی ہے ان میں سے ایک راجہ ہے، جسے جزر کہتے ہیں، اس کے پاس فوج بہت زیادہ ہے، اس کے جیسے گھوڑے کسی ہندستانی راجہ کے پاس نہیں ہیں، وہ عربوں کا دشمن ہے، حالانکہ اسے بھی اقرار ہے کہ عرب کا بادشاہ (خلیفہ) سب سے بڑا بادشاہ ہے، ہندوستان کے راجوں میں اس سے بڑا کوئی بھی اسلام کا دشمن نہیں ہے، وہ زمین کے ایک ساحلی قطعہ پر حکمراں ہے، یہاں کے لوگوں میں دولت بہت زیادہ ہے، ان کے یہاں اونٹ اور مویشی بہت ہیں، یہ لوگ چاندی سے خالص سونا خریدتے ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے یہاں کانیں بھی ہیں، ہندوستان کی کوئی مملکت اس سے زیادہ چوری سے محفوظ نہیں ہے۔[2]

ابن خرداذبہ نے بلہرا کے بعد راجہ طافن، اس کے بعد راجہ جابہ کا نام لیا ہے، اس کے بعد راجہ جزر کا تذکرہ کرکے لکھا ہے کہ اس کے یہاں طاطریہ سکے چلتے ہیں۔[3]

ابن رستہ نے الاعلاق النفیسہ میں لکھا ہے کہ ان راجوں سے متصل ایک راجہ ہے جسے جزر کہا جاتا ہے، عدل و انصاف اس کی مملکت میں پانی کی طرح بہتا ہے، اس کے انصاف کا حال یہ ہے کہ اگر بیچ راستہ میں سونا بھی پھینک دیا جائے تو اس کے اٹھا لینے کا ڈر نہیں ہے، اس راجہ کا ملک وسیع ہے، عرب تاجر جب اس کے ملک میں تجارت کے سلسلے میں جاتے ہیں تو وہ ان کے ساتھ بہت بہتر سلوک کرتا ہے، اور ان سے سامان خریدتا ہے، ان کے یہاں لین دین سونے کے ٹکڑوں اور طاطری سکوں سے ہوتا ہے، اس سکہ پر راجہ کی تصویر ہوتی ہے، اس کا وزن ایک مثقال کے برابر ہوتا ہے، عرب تاجر جب وہاں کے لوگوں سے

[1] ہند و عرب کے تعلقات ص ۷۰ [2] رحلۂ سلیمان التاجر [3] المسالک والممالک ص ۶۷

سوداگرنے کے بعد راجہ سے کہتے ہیں کہ کسی ایسے آدمی کو ان کے ساتھ کر دیا جائے جو ان کو اور ان کے تجارتی سامان کو بحفاظت ملک کے باہر پہنچا دے تو راجہ ان سے کہتا ہے کہ میرے ملک میں چور نہیں ہیں، آپ لوگ تنہا جائیے، اگر مال پر کوئی آفت آئی تو اس کے تاوان کا میں ذمہ دار ہوں، راجہ جسم کے اعتبار سے بھی بھاری بھرکم ہے، اس کے اطراف میں کوئی راجہ اس سے زیادہ بہادر نہیں ہے، وہ لڑائی کے داؤں پیچ سے خوب واقف ہے، اور بلہرا، اور طافن اور نجابہ (جابہ) کے راجوں سے برسرپیکار رہا کرتا ہے[1]

اس راجہ کے بارے میں سلیمان تاجر اور ابن رستہ کے بیان میں تضاد پایا جاتا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خاندان جزر کا راجہ سلیمان کے زمانہ میں اور تھا اور ابن رستہ کے زمانہ میں کوئی دوسرا تھا، مگر دونوں نے ان کو ان کے خاندانی لقب سے یاد کیا ہے۔

مسعودی نے راجہ جزر کے بارے میں لکھا ہے کہ بلہرا کے راجاؤں سے برسرپیکار رہتا ہے، اور اس کی مملکت کی ایک سمت دونوں میں برابر جھڑپ ہوتی رہتی ہے، اس راجہ کے یہاں گھوڑے، اونٹ، اور فوج بہت زیادہ ہے، اس کا خیال ہے کہ اقلیم بابل یعنی اقلیم ربع کے بادشاہ کے علاوہ اس سے بڑا کوئی بادشاہ نہیں ہے (غالباً اس سے مراد بغداد کا بادشاہ یعنی خلیفہ ہے) یہ راجہ بڑا مغرور ہے اور دوسرے راجوں پر حملہ کرتا رہتا ہے، مسلمانوں سے بھی بغض رکھتا ہے، اس کے پاس ہاتھی بہت زیادہ ہیں، اس کا ملک زمین کی ایک پٹی میں واقع ہے، اور اس میں سونے چاندی کی کانیں ہیں، یہاں کے لوگ ان ہی معادن سے لین دین کرتے ہیں[2]

مسعودی نے راجہ جزر کی مسلمانوں سے دشمنی کی کہانی مختصر بیان کی ہے، مگر اس کی نخوت و غرور کو اس نے بھی ذکر کیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے یہ خاندان ہی نخوت پسند تھا اور اس کے اکثر حکمراں اس مرض میں مبتلا تھے،

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۶ [2] مروج الذہب

راجہ جزر کے مقام کے بارے میں علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں:

"جزر اصل میں گجر ہے اگو جر راجہ گجرات کے راجہ تھے"[1]

راجہ طافن (دکن)

سلیمان تاجر کا بیان ہے کہ راجہ جزر کے ایک طرف راجہ طافن ہے، اس کی مملکت بہت چھوٹی ہے، یہاں کی عورتیں گوری اور ہندوستانی عورتوں میں سب سے زیادہ حسین ہوتی ہیں، یہ راجہ فوج کی کمی کی وجہ سے اپنے اطراف کے راجوں سے صلح و مصالحت کی پالیسی پر عمل کرتا ہے، یہ بھی عربوں سے اسی طرح شدید محبت کرتا ہے جس طرح راجہ بلہرا کرتا ہے[2]

ابن خردادبہ نے بلہرا کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ اس کے بعد طافن کا راجہ ہے[3]، اسی طرح ابن رستہ نے بلہرا کے ذکر کے بعد لکھا ہے کہ بلہرا سے متصل کئی راجے ہیں، ان میں سے ایک کو راجہ طافن کہتے ہیں، اسکی مملکت چھوٹی ہے، مگر اس کے یہاں مال زیادہ اور ملک آباد ہے، اس کی مملکت کے عوام صاف گندمی رنگ کے ہوتے ہیں، یہاں حسن و جمال عام ہے، اس کے اطراف و جوانب کا کوئی ملک حسن و خوبصورتی میں اس کا ہمسر نہیں ہے[4]

مسعودی نے لکھا ہے کہ راجہ جزر کے متصل راجہ طافن ہے، یہ اطراف و جوانب کے راجوں سے صلح رکھتا ہے، اور مسلمانوں کی تعظیم و تکریم کرتا ہے، اس کی فوج مذکورہ بالا راجوں کی افواج کی طرح نہیں ہے، یہاں کی عورتوں سے زیادہ حسین ہندوستان بھر میں عورتیں نہیں ہیں، ان کا حسن اور صباحت سب سے اعلیٰ ہے، ان میں بہت سی عورتیں خلوت کے لیے مشہور ہیں، اس لیے بحری سیاح اور مسافر و تاجر بڑے شوق سے ان کو خریدتے ہیں، ان کو "طافنیات" کہا جاتا ہے[5]

علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں،

لفظ طافن کی اصلیت میں یورپین محققوں کا اختلاف ہے، یہ لفظ طافن کے بجائے طاقن

[1] ہند و عرب کے تعلقات ص ۴۰، [2] رحلۃ سلیمان التاجر ص ۳، [3] المسالک الممالک ص ۷، [4] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵، [5] مروج الذہب،

بھی نسخوں میں ملا ہے، اس کو بعضوں نے موجودہ اورنگ آباد دکن کے قریب بتایا ہے بعض اسکو کشمیر کے پاس لے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک یہ طافن لفظ ہے اور یہ دکھن کی خرابی ہے"[1]

یقیناً یہ ہمارا شتر ہی کے کسی علاقہ کا راجہ تھا، ابن بطوطہ نے بھی اس اطراف کی عورتوں کے حسن و جمال اور ان کی خصوصیات کو اسی انداز میں بیان کیا ہے، جس انداز میں مسعودی نے بیان کیا ہے،

راجہ جابہ اور راجہ غابہ ان تین بڑے بڑے راجاؤں کے درمیان دو اور راجوں کا تذکرہ عرب مورخوں کی کتابوں میں ملتا ہے، لیکن وہ ان تینوں کے جیسے بلند مرتبہ نہیں تھے۔ اس لیے ان کا تفصیلی حال نہیں ملتا، ان میں ایک جابہ ہے اور دوسرا غابہ، ابن خردادبہ نے حکمراں خاندانوں کے القاب کے تذکرے میں بلہرا کے بعد جابہ، اس کے بعد طافن، اس کے بعد جزر، اس کے بعد غابہ اور اس کے بعد رہمی کا نام لکھا ہے[2] پھر آگے چل کر ملوک ہند کے تفصیلی بیان میں بلہرا کے بعد طافن، اس کے بعد جابہ، اس کے بعد جزر، اسکے بعد غابہ اور اس کے بعد رہمی کا ذکر کیا ہے[3]، اور ہندوستان کے ساحلی مقام بلین سے چین کے بحری سفر کی راہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے مسافروں کو چاہیے کہ سرندیپ کو اپنے بائیں طرف کریں، اس صورت میں سرندیپ سے جزیرہ لنکبالوس دس سے پندرہ دن کی راہ پر ہے، وہاں سے جزیرہ کلہ تک چھ دن کا سفر ہے،

وھی مملکة جابة الھند — اور کلہ جابہ ہندی کی مملکت میں ہے،

اس میں رانگے کی کان ہے اور بانسوں کے جنگل ہیں، اس کے بائیں جانب جزیرہ مالوس دو دن کی راہ پر ہے، یہاں کے لوگ انسانوں کو کھا جاتے ہیں، یہاں بہترین کافور، کیلہ، ناریل، گنا اور چاول ہوتا ہے،

ومنھا الی جزیرة جابة وشلاھط — اور کلہ سے جزیرہ جابہ، شلاہط اور

---

[1] ہند و عرب کے تعلقات ص ۸۰ [2] المسالک والممالک ص ۱۶ [3] ایضاً ص ۶۰

وھرنج فرسخان وھی عظیمة وملکھا — ہرنج دو فرسنگ پر واقع ہیں، یہ بہت بڑی
یلبس حلیة الذھب وقلنسوة — مملکت ہے، یہاں کا راجہ سونے کے زیورات
الذھب ویعبد البد دة — اور سونے کی ٹوپی استعمال کرتا ہے اور بت پرست ہے،

یہاں بھی ناریل، کیلہ اور گنے کی پیداوار ہوتی ہے، اور شلاہط میں صندل، سنبل، قرنفل کی پیداوار ہے اور جابہ میں ایک پہاڑی کی چوٹی پر سو ہاتھ کے گھیرے میں ایک نیزے کے برابر آگ جلتی رہتی ہے، جو دن میں دھواں اور رات میں آگ معلوم ہوتی ہے، اس کے بعد پندرہ دن کی مسافت پر عطر کی پیداوار کی جگہ آتی ہے اور جابہ اور مایط کے درمیان بہت قربت ہے[1]،

اس بیان سے راجہ جابہ کے مقام کی تعیین کی شکل نکل سکتی ہے،

ابن رستہ نے راجہ قمار (کماری) کے بعد اور دو ایک راجاؤں کا ذکر کیا ہے، چنانچہ ہاتھیوں کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے خبر ملی ہے کہ بلاد اغباب (ایک نسخہ میں اعتاب ہے) میں کچھ علاقے ہیں جن کو اورنسین (ایک نسخہ میں ورنشین ہے) کہتے ہیں، یہاں ایک عورت حکمراں ہے، جس کا نام رابیہ ہے، اسکی مملکت میں ایک جگہ ہے جسے براز کہتے ہیں، اس رانی کے یہاں دس ہاتھ سے گیارہ ہاتھ تک قد کے ہاتھی ہوتے ہیں[2]،

ابن رستہ کے اس بیان میں ہو سکتا ہے کہ اغباب غابہ ہو، اور براز برار کا علاقہ ہو، اور یہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، اگر اسے تسلیم کر لیا جائے تو خاندان غابہ علاقہ برار پر حکمراں تھا، جس میں گدی کی وراثت مردوں کی طرح عورتوں کو بھی ملتی تھی،

اسی ابن رستہ نے طافن سے متصل ایک راجہ کا حال لکھا ہے کہ طافن کے بعد ایک راجہ ہے جس کو نجابہ (ایک نسخہ میں جابہ ہے) کہتے ہیں، یہ اپنے ملک میں شریف مانا جاتا ہے، راجہ بلہرا یہاں کے راجگان کے یہاں

---

[1] المسالک والممالک ص ۶۶ [2] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۳

شادی بیاہ کرتا ہے، اس خاندان کے راجہ سلوقی .... ہوتے ہیں، اور عزت و شرافت کے خیال سے صرف اپنے ہی خاندان میں شادی بیاہ کرتے ہیں، اور جو سلوقی کہے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ وہ ان ہی دیس سے آتے ہیں، ان کے جنگلوں، جھاڑیوں اور شہروں میں صندل سرخ ہوتا ہے[1]۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ نجابہ نہیں بلکہ جابہ صحیح ہے، اور مذکورہ بالا بیان راجگان جابہ ہی سے متعلق ہے، بلہرا کے خاندان کے ساتھ ان کی رشتہ داری سے خیال ہوتا ہے کہ یہ علاقہ گجرات کے آس پاس دکن میں کہیں تھا، مگر یہاں کے شہروں اور جنگلوں میں صندل سرخ کی پیداوار سے خیال ہوتا ہے کہ جنوبی سواحل کے آس پاس اس نام کا کوئی علاقہ تھا، بہت ممکن ہے کہ موجودہ علاقہ میسور جابہ کے نام سے مشہور رہا ہو، جہاں آج بھی صندل کی پیداوار تمام ہندوستان سے زیادہ ہوتی ہے،

(باقی)

---

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۳

اسلامی قانون اور عرف و عادت

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

(۴)

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ نص عام اور عرف خاص میں جب تضاد پیدا ہو جائے تو عام فقہائے احناف عرف خاص کو نظر انداز کر کے نص عام پر عمل کرتے ہیں، اس کے ذریعہ نہ تو کسی منصوص حکم کی تعیین صحیح سمجھتے ہیں اور نہ تخصیص، لیکن ماوراء النہر کے بعض فقہاء اور اہل تحقیق اور مالکی فقہاء اس سے بھی تعیین و تخصیص کے قائل ہیں، فقہائے ماوراء النہر کے استدلال کو ابن عابدین نے ذخیرہ برہانیہ سے نقل کیا ہے۔

فیما لو دفع الی حائك غزلا علی	اگر کوئی شخص بنکر کو اس شرط پر سوت دے کر
ان ینسجه بالثلث قال ومشائخ	اس میں سے ⅓ وہ اپنی اجرت میں لے لے
بلخ کنصیر بن یحییٰ ومحمد بن سلمه	اور بقیہ کپڑا واپس کر دے تو شائخ بلخ مثلاً
وغیرهما کانوا یجیزون هذه الاجارة	نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ کپڑے میں اس
فی الثیاب للتعامل اهل بلدهم	طرح کے اجارہ کو جائز سمجھتے ہیں، اس لیے کہ ان کے
بمعنی تخصیص النص الذی ورد	دیار میں یہی رواج اور تعامل ہے، اور کپڑے میں
فی قفیز الطحان لا فی الحائك	اس اجارہ کو جائز کہنے کے معنی یہ ہیں کہ قفیز
الا ان الحائك نظیره فیکون	طحان والی حدیث کی اس سے تخصیص کر دی گئی
وارداً فیه ولالة فتی ترکنا	اس لیے کہ حدیث نبوی محض قفیز طحان کے بارے میں

العمل به دلالة هذا النص فی الحائك وعملنا بالنص فی قفيز الطحان كان تخصيصا لا تركًا اصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز الا ترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ما ليس عنده وانه منهي عنه وتجويز الاستصناع للتعامل تخصيص منا للنص الذی ورد فی النهی ...... قالوا وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركًا للنص اصلا وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه

(نشر العرف ص ۱۱۶)

وارد ہوئی ہے اپنکر کے بارے میں نہیں، البتہ بنکر کا مسئلہ بھی دلالۃً اسی کے مماثل ہو، اس لیے دلالۃً اس حکم کا اطلاق اس پر بھی ہوگا، تو جب ہمنے حائک کے معاملہ میں دلالۃ النص کو چھوڑ دیا اور قفیز الطحان میں صراحۃ النص پر عمل کیا تو اس سے تخصیص نص لازم آئی بالکلیہ ترک نص کا لزوم نہیں ہوا، اور تعامل سے نص کی تخصیص جائز ہے، جیسا کہ بیع استصناع کو ہم نے جائز رکھا ہے، حالانکہ بیع استصناع پر بیع ما لیس عندہ کا اطلاق ہوتا ہے، جو ممنوع ہے، لیکن تعامل کی وجہ سے اسکو جائز رکھا گیا ہے.... ... برخلاف اسکے اگر کسی ملک یا خطے کے لوگ قفیز الطحان پر عمل کرنے لگیں تو اس کو کسی صورت میں جائز قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ اگر اسکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس معاملہ میں صریح حکم شریعت کا بالکلیہ ترک لازم آئے گا اور کسی تعامل سے ترک نص جائز نہیں ہے، صرف تخصیص جائز ہو سکتی ہے۔

غرض یہ کہ عرف خاص سے نص کی تخصیص کے سلسلہ میں فقہاے بلخ وغیرہ وہی استدلال پیش کرتے ہیں

جو عام فقہاء عرف عام کے سلسلہ میں پیش کرتے ہیں یعنی وہ بھی عرف خاص اور نص میں تعارض کی صورت میں نص صریح کو ترک کرنا نہیں چاہتے لیکن جس صورت پر اس کا اطلاق دلالۃً اور اشارۃً ہو رہا ہو یا وہ قیاساً نص کے مماثل ہو اس میں وہ تخصیص اور ترک قیاس کے قائل ہیں، اس لیے کہ جس ضرورت اور وجہ کی بنا پر عرف عام کو یہ حیثیت دی گئی ہے وہی ضرورت اور وجہ محدود پیمانہ میں سہی یہاں بھی موجود ہے، ان حضرات نے گو بڑی احتیاط کے ساتھ عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا ہے، لیکن عام فقہا نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے، اور ان کا یہ خدشہ بالکل درست ہے کہ اس سے ایک "مذہبی انارکی" پیدا ہو جائے گی، لیکن راقم کے نزدیک، موجودہ دور میں علماے بلخ و بخاری کی یہ رائے قابل غور ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ اس کے استعمال میں اتنی سہولت نہ ہونی چاہیے کہ صریح شرعی احکام پر خط نسخ پھر جائے، خاص طور پر ان شکل مسائل میں تو اس کا لحاظ ضروری ہے جن کی حیثیت عموم بلوی کی ہوگئی ہے، عموم بلوی کی بحث آگے آتی ہے، خود ابن نجیمؒ ایک طرف یہ فرماتے ہیں کہ

والحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص

خلاصہ یہ کہ عام فقہا کا مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،

اور دوسری طرف یہ فرماتے ہیں کہ

ولكن افتى كثير من المشائخ باعتباره

لیکن بہت سے مشائخ نے اس کے اعتبار کرنے کا فتویٰ دیا ہے۔

پھر کہتے ہیں:

وقد اعتبروا عرف القاهرة فی مسائل منها ما فی فتح القدير من دخول السلم فی البيت المبيع

فقہا نے متعدد مسائل میں قاہرہ کے عرف کا لحاظ کیا ہے، اسی میں سے ایک مسئلہ فتح القدیر میں مذکور ہے کہ قاہرہ کے مکانات کی فروختگی میں

بالقاھرۃ دون غیرھا لان بیوتھم طبقات لا ینتفع بھا الا بہ (ص ۶۷)

یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ اسکے ساتھ بالائی سیڑھی بھی ہے، اس لیے کہ وہاں کے مکانات کئی کئی منزل کے ہوتے ہیں حالانکہ قاہرہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ کے لیے یہ شرط درست نہیں ہے، سیڑھی کے بغیر وہاں کے مکانات استعمال نہیں کیے جاسکتے۔

اس مسئلہ کے بارے میں ممکن ہے یہ کہا جائے کہ یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس سے نص سے کوئی تضاد نہیں ہے، اس لیے بحث سے خارج ہے، مگر یہاں انھوں نے ایک ایسی شرط کا ذکر کیا ہے جو مبیع سے خارج ہے، اور مبیع سے خارج چیز کی شرط بیع کو فاسد کر دیتی ہے، اس لیے یہ بھی تضاد کی صورت ہوئی، عرف لفظی اور عملی کی متعدد مثالیں دینے کے بعد ابن نجیم لکھتے ہیں،

ومن ھذا وامثالہ علم ان العجمی یعتبر عرفہ قطعا (ص ۶۸)

ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ عجمیوں کا عرف معتبر ہوگا،

اسی بنیاد پر زیلعی نے صاحب کنز کے اس قول پر کہ چھت پر کھڑا ہونے والا گھر کے اندر سمجھا جائیگا لکھا ہے کہ

ان المختار لا یحنث فی العجم لانہ لا یسمی داخلا عندھم

مختار قول یہ ہے کہ عجمیوں کی اصطلاح میں وہ حانث نہیں ہوگا، اس لیے کہ ان کے نزدیک چھت پر کھڑے ہونے والے کو مکان کے اندر نہیں سمجھا جاتا،

مالکی نقطۂ نظر اس سلسلہ میں مالکی فقہا میں اختلاف ہے کہ عرف کو مخصص نص بنایا جائے یا نہیں، کچھ لوگ تو عرف عملی سے تخصیص کے قائل نہیں ہیں، لیکن محققین کا خیال ہے کہ عرف عملی سے اسی طرح تخصیص

ہو سکتی ہے جس طرح کسی مطلق کو عرف کے ذریعہ مقید کیا جا سکتا ہے، البتہ ان کے قول سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ بحیثیت عرف عام ہی کو دینا چاہتے ہیں یا عرف خاص کو بھی، ان کی اس عدم تصریح کی وجہ سے یہی سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ وہ اس بارے میں عرف عام اور عرف خاص میں کسی تفریق کے قائل نہیں ہیں،

چنانچہ قاضی ابن عربی اس آیت

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (بقرہ)

مائیں اپنے بچوں کو پورے دو برس دودھ پلائیں،

کے تحت لکھتے ہیں کہ امام مالک کا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی اونچے گھرانے اور بلند معاشرت کی عورت ہو اور اس کا بچہ کسی دوسری عورت کا دودھ پی لیتا ہو تو اس کو مصلحت عرفیہ کی وجہ سے اس نص عام کے باوجود دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قاضی ابن عربی احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ

ولمالک فی الشریفۃ رای خصص بہ الآیۃ فقال انھا لا ترضع اذا کان شریفۃ[1]

اور امام مالک نے بلند معاشرت عورت کے بارے میں جو رائے دی ہے، اس سے آیت کی تخصیص ہو جاتی ہے تو انھوں نے فرمایا! اگر ایسی شریف عورت ہو تو اس پر دودھ پلانا ضروری نہیں ہے،

امام مالک کی یہ رائے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ رائے مصلحت عرفیہ کی وجہ سے دی گئی ہے،

وھذا من باب المصلحۃ التی مھدنا فی اصول الفقہ (ص ۸۶)

یہ رائے اس مصلحت عرفیہ کی قبیل کی چیز ہے جس کی تفصیل ہم نے اصول فقہ میں کی ہے،

عرف خاص سے نص کی تخصیص کی جو تفصیل کی گئی ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علمائے اور النہر اور فقہائے مالکیہ

---

[1] یعنی اس صورت میں جب بچہ کسی عورت کا دودھ پی سکتا ہو، اگر وہ نہ پیتا ہو تو اسکے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں: وھو علیھا ان لم یقبل غیرھا۔ اسلیے امام مالک کے قول لا ترضع کو اسی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

کی رائے بالکل ہی نظر انداز کر دینے کے لایق نہیں ہے، البتہ اس سلسلہ میں ان قیود کا لحاظ ضروری ہے جن کا ذکر خود انھوں نے کیا ہے اور جن کا لحاظ عام طور پر شریعت میں اعراف میں اجتہاد کے وقت کیا جاتا ہے، ابن عابدین اس مسئلہ پر بحث کر کے لکھتے ہیں:

ولو سلم ان المراد بالعرف العام ما ذكرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول في المذهب والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة ..... بل ذكر في فتح القدير مسئلة شراء النعل على ان يحذوها البائع انه يجوز البيع استحسانا ويلزم الشرط ثم قال ومثله في ديارنا شراء القبقاب على ان يسمر له سيرا فهذا عرف حادث وخاص وقد جعله مخصصا للنص الناهي عن بيع وشرط

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ جن اعراف کا میں نے ذکر کیا ہے اس سے مراد عرف عام ہے تو بھی عرف خاص کے کسی ایک مقام میں اعتبار کیے جانے کے بارے میں بھی بعض فقہائے احناف کے اقوال موجود ہیں اور ضرورت کے وقت ضعیف اقوال پر بھی عمل کرنا جائز ہے..... بلکہ فتح قدیر میں تو مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص جوتا اس شرط پر خریدے کہ بائع اس کی مرمت بھی کریگا تو استحساناً یہ جائز ہو اور یہ شرط لازم قرار پائے گی اسی طرح انھوں نے کہا ہے کہ ہمارے دیار میں کھٹپٹی اس شرط کے ساتھ بکتی ہے کہ وہ اس میں بائع تسمہ بھی لگا دے تو عرف گو بالکل خاص اور نیا ہے لیکن بیع وشرط والی حدیث کا اس کو مخصص قرار دیا جائیگا،

البتہ اتنی بات ضرور پیش نظر رہنی چاہیے کہ عرف خاص کا دائرہ عرف خاص ہی تک محدود ہوگا، عرف عام کی حیثیت نہ ہوگی سید احمد حموی الاشباہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں

الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص

عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا۔

عرف حادث اور نص عام میں تعارض

اگر نص عام سے معارض کوئی ایسا عرف ہو جو نص کے ورود و نزول کے بعد پیدا ہوا ہو تو ایسا عرف کسی نص کی تخصیص نہیں کر سکتا، خواہ یہ عرف عام ہو یا خاص، لفظی ہو یا عملی، اسلیے کہ شریعت نے جب کسی حکم کی صورت اور لفظ کا مفہوم متعین کر دیا گیا ہو وہ جاری و ساری بھی ہو گیا ہو تو اب اگر کسی متضاد عرف سے اس کی تخصیص کریں گے تو یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس سے حکم شریعت کا نسخ لازم آئے گا اور اس کی اجازت دیدی جائے تو

لادى الى تبديل معظم احكام الشريعة باعراف طارئة تلغيها وتحل محلها فلا يبقى للشرع معنى

بے شمار احکام شریعت محض جدید اعراف کی بنا پر تبدیل کر دینے پڑیں گے اور وہ اعراف ان کی جگہ لے لیں گے۔ اور شریعت بے معنی ہو کر رہ جائے گی

ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذي تحمل عليه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر ولذا قالوا لا عبرة بالعرف الطاري

وہ عرف جن پر الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے وہ مقارن سابق ہوتا ہے نہ کہ اس سے متاخر، اسی بنا پر فقہا نے کہا ہے کہ عرف طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے،

جس طرح نص شریعت کے بارے میں یہ کلیہ ہے، اسی طرح قیاساً اس کا اطلاق قدیم دستاویزات، وصیتوں اور دوسرے معاہدوں پر بھی ہوگا، ان میں جو شروط اور اصطلاحات مستعمل ہیں انکی تفسیر کسی نئی اصطلاحات اور شرائط سے نہیں کی جا سکتی، بلکہ جس زمانہ میں ان کا وقوع ہوا ہے اسی زمانہ کی شرطوں اور اصطلاحوں کی روشنی میں ان پر عمل درآمد اور فیصلہ ہوگا، مثال کے لیے انگریزوں کے زمانہ میں کچہریوں میں مدعی، مدعا علیہ، مختار نامہ، بیعنامہ وغیرہ کے الفاظ عام طور پر ایک معنی میں مستعمل تھے،

اب اگر ان الفاظ کے معنی بدل جائیں تو انگریزوں کے زمانہ کی دستاویز میں ان لفظوں کا جن معنوں میں استعمال ہوتا تھا، فیصلہ کے وقت ان ہی کا اعتبار کیا جائے گا،

کتاب و سنت میں یمین کا لفظ جہاں جہاں آیا ہے وہاں اس کا مفہوم یمین باللہ ہی سمجھا جانا چاہیے، اس لیے کہ یہی شریعت میں معروف ہے، اور قرآن کے اس حکم

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْٓ اَيْمَانِكُمْ	اللہ تعالیٰ لغو قسموں پر مواخذہ نہیں کرتا، مگر وہ
وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ	قسم جس کا تم نے پختہ ارادہ کرلیا ہو۔

کا اطلاق ان قسموں پر جو اب نکاح و طلاق کے سلسلہ میں کھائی جاتی ہیں نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ نو ایجاد قسمیں ہیں اور ان قسموں میں لغو کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ ان کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا،

اسی طرح فقہا کی بعد کی فقہی اصطلاحات کے بارے میں بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے کہ کتاب و سنت کے نصوص کو ان کا بالکلیہ پابند نہیں بنایا جاسکتا، یہ ضروری نہیں ہے کہ امر کا صیغہ ہمیشہ وجوب و فرض ہی کے لیے اور نہی کا صیغہ ہمیشہ حرام اور مکروہ ہی کے لیے مستعمل ہو،

عرف حادث کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں

عرف حادث کے بارے میں فقہا کا عام اصول تو وہی ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا، لیکن اس کی دو صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، ایک تو اس حکم میں عرف حادث کا لحاظ کیا جائے گا، جس کی علت اور بنا عرف ہی پر ہو جیسا کہ اوپر امام ابویوسف کی رائے نقل کی جاچکی ہے،

استثنا کی دوسری صورت یہ ہے کہ نص معارض کی علت کو عرف بالکل زائل اور ختم کردے، خواہ یہ علت نص میں صراحۃً مذکور ہو یا استنباط کے ذریعہ وہ علت معلوم کی گئی ہو، اس صورت میں عرف حادث خواہ نص شرعی کے مخالف ہی کیوں نہ ہو، اس کا اعتبار کیا جائے گا، گو یہ مخالفت اس وقت تک حقیقی نہیں بلکہ بالکل ظاہری ہوگی، جب تک نص کی علت میں عرف کے وجود کی نفی نہ کردی گئی ہو، دو تین فقہی جزئیے سے اس کی توضیح ہوجائے گی،

پہلی مثال

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع و شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے نہی عن بیع وشرط۔ اس نص عام کی روشنی میں فقہا نے معاملات لین دین میں یہ اصول مقرر کیا کہ وہ تمام خارجی شرطیں جن کا اصل معاملہ سے کوئی تعلق نہ ہو ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لین دین کے معاملہ کے لیے مفسد ہیں،

كل شرط تشترط فيه منفعة خارجة عن الحكم الاصلى للعقد عما يلائمه	ہر وہ شرط جس میں ایک ایسی منفعت کا ذکر کیا جائے، جو اصل معاملہ سے خارج یا اس کے مناسب نہیں ہو، یعنی اس کے بغیر وہ معاملہ مکمل ہوسکتا ہے،

مثلاً کسی نے گیہوں خریدا اور بائع سے کہا کہ تمھیں اس کو پسانا بھی ہوگا یا اس کو میرے گھر تک پہنچانا بھی ہوگا، یا اس نے کوئی مشین خریدی اور یہ شرط کردی کہ جب یہ خراب ہوگی تو اس کی مرمت بائع پر ہوگی، یا بائع نے سائیکل، موٹر یا گھڑی فروخت کرنے کے بعد یہ شرط لگادی کہ میں اتنے دن اس کو استعمال کرلوں گا تو پھر تمھارے حوالے کروں گا تو فقہائے احناف کے نزدیک اصولی طور پر یہ تمام خارجی شرطیں مفسد معاملہ ہیں لیکن انھوں نے دو شرطوں کو اس اصول سے مستثنیٰ کردیا ہے، ایک تو خیار شرط کو اس لیے کہ اس کے لیے شریعت میں خود ہی جواز موجود ہے، دوسری رواجی شرطوں کو، مثلاً یہ رواج ہو جائے کہ غلے کی خریداری میں بائع کو گھر تک پہنچانا بھی ضروری ہے، مشین کو ایک سال تک مرمت کرنا بھی ضروری ہو تو پھر یہ شرط مفسد بیع نہیں ہوگی، اسی بنیاد پر بیع وفا کو فقہا نے جائز قرار دیا، اسی بنیاد پر علامہ شامی نے پھلوں کی فروختگی میں پھلوں کو پک جانے تک درخت پر باقی رکھنے کو جائز لکھا ہے، جبکہ یہ شرط عام فقہا کے نزدیک مفسد بیع ہے، اس کے بارے میں ابن عابدین لکھتے ہیں:

اما بشرط الترك على الاشجار	اگر پھل اس شرط پر بیچا جائے کہ وہ درخت پر

شرط لا يقتضيه البيع وفيه لأحد المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج

ولا يخفى انهم في هذا الزمان وان لم يشترطوا الترك لكنه معروف عنده وقد قالوا ان المعروف عرفا كالمشروط وذا شرطا ولو علم المشتري ان البائع يأمره بالقطع لم يرض بشراء انه لعشر الثمن وايضا يشترطون البطيخ والخيار والباذنجان ونحوها من الخضراوات بشرط القائها ومن يقول بجوازه ... بناءً على العرف وينبغي جوازه بناءً على ما مر فانه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع ان بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالاولى

[illegible]

توڑنے یا پکنے کے وقت تک باقی رہے گا تو شرط صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ عقد بیع اس شرط کی متقاضی نہیں ہے، کیونکہ بڑھنے اور پکنے میں ایک ہی فریق کا فائدہ ہے،

مگر یہ بات بھی پوشیدہ نہیں ہے کہ اس زمانہ میں اگرچہ صراحۃً درخت پر پھل چھوڑے رہنے کی شرط نہیں کرتے لیکن عام طور پر رواج ہے اور اس کے لیے یہ اصول فقہا نے مقرر کیا ہے جو چیز عرفاً رواج پذیر ہو جائے اس کی حیثیت بغیر صراحت کے بھی شرط کی سی ہو جاتی ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اگر مشتری کو یہ علم ہو جائے کہ مالک باغ خریدنے کے فوراً بعد ہی اس سے پھل توڑ لینے کا مطالبہ کریگا تو وہ ۱/۱۰ قیمت دینے پر بھی راضی نہیں ہوگا، اسی طرح خربوزے، ککڑی اور بازنجان اور دوسری ترکاریوں میں بھی یہ شرط صراحۃً مذکور ہوتی ہے لیکن میں نے کہیں یہ نہیں دیکھا کہ عرف کی وجہ سے اسکو جائز کہا گیا ہو، حالانکہ اس کو اسی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، اس لیے کہ جب عرف کی وجہ سے

فقہا نے ان شرائط کو اس لیے جائز قرار دیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں کسی خارجی شرط کے لگانے سے جو منع فرمایا ہے تو اس کا سبب اور علت یہ ہے کہ فریقین میں کوئی اختلاف نہ پیدا ہو اور خارجی شرط سے اختلاف و نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ ہو جاتا ہے، لیکن جب ایک شرط خود بخود رواج پا جائے تو اس خارجی شرط کے لگانے سے کوئی نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا اندیشہ نہیں رہتا، بلکہ اس عرف سے نزاع و اختلاف میں کمی آجانے کی امید ہوتی ہے تو جس علت و سبب پر یہ نہی مبنی تھی وہ اب باقی نہیں رہی، اس لیے اس کو جائز قرار دینا زیادہ مناسب ہے۔ بظاہر اس سے نص کی مخالفت معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقتاً یہ مخالفت نہیں ہے بلکہ اس سے نص کی غرض و غایت اور روح کی موافقت ہوتی ہے، اور اس میں عرف عام ہی کا نہیں بلکہ عرف خاص حادث کا بھی خیال کیا جائیگا۔

ابن عابدین بیع مظروف[1] کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لا يحصل فيه تفاوت كثير ولا يودي الى منازعة الا نادراً والنادر لا حكم له (نشر ص ۱۲۳)

اس میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا اور اختلاف و نزاع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور شاذ و نادر کا کوئی اعتبار نہیں ہے،

اوپر روٹی کا گن کر تبادلہ کرنے اور سکے کے اختلاف کا ذکر آچکا ہے، یہ سب عرف و حادث ہی کی مثالیں ہیں، لیکن ابن عابدین کے اس استدلال پر استاد ابو سنہ مصری نے سخت تنقید کی ہے اور بتایا ہے کہ عرف حادث خواہ عام ہی کیوں نہ ہو اس سے نص معارض کی تخصیص جائز نہیں ہے، البتہ اگر کوئی دوسری دلیل یا ضرورت دینی پیش آجائے تو اس کی اجازت دی جا سکتی ہے،

---

[1] بیع مظروف کا مطلب یہ ہے کہ ایک پیمانہ سے کوئی چیز فروخت کی جائے یا کسی ڈبہ یا شیشی میں بند کر کے فروخت کی جائے تو خرید و فروخت کے وقت اس چیز کے تولنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ عرف عام کی وجہ سے اسی صورت میں معاملہ کرنا جائز ہے، باوجودیکہ ناپنے یا بند کرنے میں کچھ کمی بیشی ہو جائے، لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے،

ان العرف الطاری اذا کان له مستند شرعی من نص او اجماع او ضرورة ملجئة یعتبر ولو خالف النص الخاص والا فلا (ص ۲۹۴ ج ۱۰)

اگر عرف طاری کے لیے کسی نص، اجماع یا ناگزیر ضرورت کی سند حاصل ہو تو خواہ وہ نص خاص کا معارض ہی کیوں نہ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں،

لیکن استاذ ابوسنہ کی یہ بات زیادہ صحیح اس لیے نہیں ہے کہ اگر نص یا اجماع کی وجہ سے عرف طاری کا اعتبار کیا جائے گا تو یہ نص اور اجماع یا نص اور نص میں تعارض ہوگا نہ کہ عرف و نص میں، اس لیے یہ بات اپنی جگہ پر صحیح ہے کہ جب عرف طاری سے وہ علت زائل ہو جائے جس کی وجہ سے یہ حکم دیا گیا ہے تو وہ عرف طاری مخصصِ نص ہو سکتا ہے۔

یہ اجازت، رخصت اور استثنا اس صورت میں ہے جب نص منفی کی علت اور سبب اس سے زائل ہو جاتا ہو لیکن اگر یہ صورت نہ ہو تو پھر اس کی اجازت نہیں دی جا سکتی، اس لیے اگر اس کی اجازت دی جائے تو شریعت کے بہت سے احکام منسوخ قرار پا جائیں گے، اسی لیے علامہ ابن عابدین نے عرف کے تحت یہ تیسیر بھی پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور پھر یہ تنبیہ بھی بار بار کر دی ہے کہ

اذا خالف العرف النص من کل وجه بان کان النص خاصاً فی الموضوع بحیث یلزم من العمل بالعرف ترک النص فلا شک فی رد العرف کتعارف الناس کثیراً من المحرمات الممنوع بنصوص خاصة بها

اگر عرف نص کا اس طور پر من کل الوجوہ مخالف ہو کہ نص اپنے موضوع کے لیے مخصوص ہو اور عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک لازم آتا ہو تو اس کے رد کر دینے میں کوئی شک نہیں ہے، جیسے لوگ بہت سے ایسے محرمات کو رواج دے لیتے ہیں جن کو مخصوص احکام کے ذریعہ ممنوع قرار دیا گیا ہے،

اجتہادات فقہا اور عرف میں تعارض

نص کی عدم موجودگی میں جب کسی نئے مسئلہ میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یا تو یہ اجتہاد قیاس کے ذریعہ کیا جاتا ہے یا استحسان اور استصلاح وغیرہ کے ذریعہ، قیاس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے کسی مشابہ منصوص حکم پر اس نئے مسئلہ کو قیاس کر کے وہی حکم اسے بھی دے دیا جائے جو منصوص حکم کا ہے، اور استحسان اور استصلاح وغیرہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی مشابہ منصوص حکم موجود نہیں ہوتا مگر مصلحت اور ضرورت کے تحت یا دفعِ مضرت کے لیے شریعت کے منشا کے مطابق اس پر کوئی حکم شرعی لگاتے ہیں،

ان دونوں طرح کے مسائل اور عرف میں اگر اختلاف ہو جائے تو عرف کو اجتہادی و قیاسی مسائل پر ترجیح ہوگی، خواہ یہ عرف قدیم ہو یا حادث، ابن ہمام تو یہاں تک لکھ گئے ہیں کہ

ان العرف بمنزلة الاجماع شرعاً عند عدم النص

نص کی عدم موجودگی میں عرف کی حیثیت شرعی اجماع کی سی ہے،

ابن عابدین نے اس مسئلہ پر متعدد جگہ بحث کی ہے

ان لم یخالفه من کل وجه اذ کان الدلیل قیاساً فان العرف معتبراً (ص ۱۱۶)

اگر عرف من کل الوجوہ نص کا مخالف نہ ہو یا کوئی قیاسی حکم ہو تو عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔

دوسری جگہ اسے ذرا اور تفصیل سے لکھتے ہیں:

فیما اذا خالف العرف ما هو ظاهر الروایة فنقول اعلم ان المسائل الفقهیة اما ان تکون ثابتة بصریح النص

اگر عرف ظاہر الروایۃ کا معارض ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے، جان لو کہ فقہی مسائل یا تو صراحۃً کتاب و سنت کے نصوص سے ثابت ہیں تو اس کا بیان پہلی فصل میں ہو چکا یا تو وہ

وهي الفصل الاول وامان تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي وكثير منها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله اولا ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد انه لابد من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله...... بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالفوا قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة (ص ۱۲۵)

اجتہاد و قیاس سے ثابت ہوتے ہیں تو مجتہد جن مسائل کا استنباط کرتا ہے ان میں بیشتر اس کے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوتے ہیں، چنانچہ اگر وہ کسی دوسرے عرف زمانہ میں موجود ہوتے تو اس نے جو کچھ کہا ہے خود ہی اس کے خلاف وہ فتوی دیتے، اسی بنا پر اجتہاد کے شرائط میں یہ شرط بھی ہے کہ مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ وہ لوگوں کی عادات و اعراف سے واقف ہو، تو بہت سے احکام عرف زمانہ کے بدلنے سے بدل جاتے ہیں، اور اگر اس تبدیلی کے ساتھ حکم اجتہادی نہ بدلے تو اس سے مشقت اور لوگوں کی تکلیفوں میں اضافہ ہوگا اور یہ بات شریعت کے ان اصولوں کے بالکل خلاف ہوگی، جو اس نے تخفیف و آسانی اور دفع ضرر اور فساد کے مٹانے کے لیے بنائے ہیں تاکہ اس دنیا کا نظام بہتری، پائدار اور قانونی اچھائی کے ساتھ چل سکے، چنانچہ مشائخ حنفیہ نے قدیم اہل اجتہاد کے بہت سے مجتہدات کے خلاف رائے دی ہے۔

پھر بہت سی مثالیں دینے کے بعد لکھتے ہیں:-

فهذا كله وامثاله دلائل واضحة على ان المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله والا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه (ص ۱۳۱)

یہ تمام مثالیں جو اوپر دی گئی ہیں وہ اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ مفتی اور مجتہد میں ایسا جمود نہیں ہونا چاہیے کہ ظاہر الروایۃ میں جو کچھ ہے زمانہ کے حالات کا جائزہ لیے بغیر اسی سے چمٹا رہے، اگر وہ ایسا کرے گا تو بہت سے اہل حقوق کے حقوق ضائع کر دے گا اور اس کا نقصان نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہوگا۔

منصوص احکام کے مقابلہ میں تو عام فقہاء نے عرف عام ہی کو تخصیص کا حق دیا تھا اور جن فقہاء نے عرف خاص کو تخصیص کا حق دیا تھا انھوں نے اس کے لیے بڑی شرطیں لگائی ہیں، لیکن اجتہادی مسائل اور عرف میں تعارض ہو تو عرف عام ہی کو نہیں بلکہ عرف خاص کو بھی ترجیح ہوگی۔

فان قلت اذا كان على المفتي اتباع العرف وان خالف المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والخاص كما في القسم الاول قلت لا فرق بينهما هنا الا من جهة ان العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص

اگر تم یہ سوال کرو کہ جب مفتی پر عرف کا لحاظ ضروری ہے خواہ وہ کتب ظاہر الروایۃ کے مندرجات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو تو کیا مخالفت میں عرف عام اور عرف خاص دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوگی، یا جیسا کہ پہلی صورت میں فرق تھا یہاں بھی وہی فرق ہوگا، تو میری طرف سے یہ جواب ہے کہ اجتہادی مسائل کی مخالفت کے سلسلہ میں عرف عام اور عرف خاص میں

يثبت به الحكم الخاص

(ص ۱۳۲)

دونوں کی حیثیت ایک ہی ہے، البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ عرف عام کی بنا پر جو کچھ حکم دیا جائے گا اس کا تعلق ہر گروہ اور ہر ملک سے ہوگا اور جو عرف خاص کی بنا پر حکم دیا جائیگا اس کا حکم عرف خاص کے حدود ہی تک محدود ہوگا،

چند مثالیں | متاخرین فقہاء نے عرف کے تغیر اور تبدل کی بنا پر بیشمار اجتہادی مسائل میں اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے، دو چار مسائل کا اوپر ضمناً ذکر آچکا ہے، دو چار مثالیں یہاں اور پیش کیجاتی ہیں، تاکہ اس مسئلہ کی پوری وضاحت ہو جائے۔

۱۔ شہد کی مکھی اور ریشم کے کیڑوں کی خرید و فروخت کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ہے کہ ان کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ ان کی حیثیت حشرات الارض کی سی ہے، جن کی نہ کوئی قیمت ہوتی ہے اور نہ مال بننے کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے، لیکن امام محمد نے جب اپنے زمانہ میں یہ دیکھا کہ لوگ عام طور پر ان کی خرید و فروخت کر کے ان سے مالی فائدہ حاصل کرتے ہیں تو انھوں نے اس عرف عام کی وجہ سے ان کو عام حشرات الارض سے نکال کر اموال متقومہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اجتہاد کا یہ اختلاف محض عرف و رواج کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہے، چونکہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں تھی اور امام صاحب کے زمانہ میں اس کی خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی، اس لیے اسے عام حشرات الارض کی طرح مال غیر متقومہ قرار دیا، اور امام محمد نے اپنے زمانہ کے لحاظ سے اسے مال متقومہ ٹھہرایا۔

۲۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ حاکم کے پاس جو دعویٰ بھی آئے اسے وہ سنے اور پھر ثبوت و شہادت کے بعد اس کی سمجھ میں جو آئے اس کے مطابق فیصلہ کرے، لیکن فقہاء نے اس صورت میں اس قیاس کو ترک کر دیا ہے جب کسی عورت کا مہر معجل مقرر ہو اور خلوت صحیحہ کے بعد وہ یہ دعویٰ کرے کہ میرے شوہر نے میرے مہر معجل کا ایک حبہ بھی ادا نہیں کیا اس لیے مجھے اس سے پورا مہر دلایا جائے تو حاکم اس دعویٰ کو قبول نہیں کرے گا، بلکہ پوچھ گچھ کیے بغیر وہ دعویٰ کو خارج کر دے گا، اس لیے کہ جہاں مہر معجل کا رواج ہوتا ہے وہاں عام طور پر یہ دستور ہوتا ہے کہ خلوت سے پہلے ہی پورا مہر یا اس کا بعض حصہ ادا کر دیا جائے، اس لیے اس عرف کی وجہ سے اس کا دعویٰ سماعت کے بغیر خارج کر دیا جائے گا، بشرطیکہ کوئی دوسرا قرینہ اس کے سماع کے لیے موجود نہ ہو، البتہ اگر وہ یہ دعویٰ کرے کہ مہر کا کچھ حصہ باقی رہ گیا ہے تو یہ دعویٰ حاکم ضرور سنے گا، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اس نے کچھ حصہ دیدیا ہو اور کچھ باقی لگا دیا ہو۔

۳۔ اگر کوئی غاصب کسی کی کوئی چیز غصب کر کے اس میں ایسا اضافہ کر دے کہ اس چیز کی قیمت بڑھ جائے، مثلاً کسی نے کسی کی زمین دبالی اور اس میں باغ لگا دیا، یا مکان بنا دیا تو مدعی جب اسلامی عدالت میں دعویٰ کرے گا تو عدالت اس سے یہ کہے گی کہ تم مکان یا باغ کی قیمت ادا کر کے اپنی زمین یا باغ اور مکان واپس لے لو یا پھر زمین کی قیمت لے کر مکان یا باغ سے غاصب کے حق میں دست بردار ہو جاؤ، یہ زیادتی کی صورت تھی، اگر غاصب نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا ہے جس سے مغصوبہ چیز کی قیمت میں معمولی سی کمی آگئی ہو،[1] مثلاً اس نے سفید کپڑے کا ایک تھان چرا لیا اور اس کو سیاہ رنگ میں رنگ دیا تو اب اگر وہ مال برآمد ہو جائے تو امام صاحبؒ کی رائے ہے کہ سیاہ رنگ میں رنگ دینے کی وجہ سے اس کپڑے کی قیمت کم ہو گئی تو اس کمی کی وجہ سے تھان کی واپسی کے ساتھ چور سے کچھ جرمانہ بھی مالک کو دلایا جائے گا، لیکن صاحبین کہتے ہیں کہ چور سے مالک کو تاوان بالکل نہیں دلایا جائے گا اس لیے کہ رنگ دینے کی وجہ سے کپڑے کی حیثیت اور قیمت میں کوئی کمی نہیں آئی بلکہ کچھ اضافہ ہو گیا ہے، اس اختلاف کی وجہ عرف ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ امام صاحب کے زمانہ یعنی اموی دور میں سیاہ لباس مذموم سمجھا جاتا تھا اس لیے امام صاحب

---

[1] اگر غیر معمولی کمی آجائے گی تو بہر حال تاوان ادا کرنا ہوگا۔

اس کو نقص پر محمول کیا اور صاحبین کے زمانہ یعنی عباسی دور میں اس رنگ نے امتیازی حیثیت اختیار کرلی تھی، کیونکہ خلفائے عباسیہ کا لباس سیاہ رنگ کا ہوتا تھا، اس لیے انھوں نے اس کو زیادتی پر محمول کیا،

۴۔ شہادت کے لیے عادل ہونے کی جو شرط ہے اس میں امام صاحب نے صرف ظاہری عدالت کو کافی سمجھا ہے، لیکن صاحبین نے ظاہری عدالت کے ساتھ اسکے حالات کی مزید تحقیق و تفتیش کا حکم بھی دیا ہے، چونکہ امام صاحب کے زمانہ میں معاشرہ کے افراد میں اتنی پوشیدہ برائیاں نہیں پیدا ہوئی تھیں جتنی کہ عہد عباسیہ میں پیدا ہوگئی تھیں، اس لیے صاحبین نے اس میں مزید شرطوں کا اضافہ کیا۔

۵۔ اسی طرح تعلیم قرآن، امامت اور اذان پر اجرت لینے کو متقدمین نے پسند نہیں کیا تھا لیکن متاخرین نے اس کی اجازت دیدی، متقدمین کے عہد میں بے شمار ایسے صاحب زہد و اتقا اور ایثار پسند علما موجود تھے، جو ان کاموں کی انجام دہی کو اپنے لیے سعادت سمجھتے اور بغیر کسی معاوضہ کے انھیں انجام دیتے تھے، لیکن بعد میں یہ صورت باقی نہیں رہی اور ان کاموں میں رکاوٹ پیدا ہونے لگی، اس لیے بعد کے فقہاء نے اس کی اجازت دیدی،

۶۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مطالبہ جب تک صاحب مطالبہ یا اس کے وکیل یا قائم مقام کو نہ دیا جائے، اس وقت تک وہ ادا نہ سمجھا جائے، لیکن فقہاء نے کنواری یا باکرہ لڑکی کے مہر کے بارے میں قیاس ترک کردیا ہے، اگر اس کا مہر اس کے باپ یا دادا میں سے کوئی بھی شوہر سے وصول کرلے تو اب عورت کو دوبارہ شوہر سے اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہوسکتا، گو اس کا ایک پیسہ بھی وہ خود نہ پائے، البتہ اگر اس نے صراحۃً اس سے منع کردیا ہو کہ اس کے باپ یا دادا کو نہ دیا جائے تو اسے مطالبہ کا حق ہوسکتا ہے۔

ان مثالوں سے یہ بات پوری طرح نمایاں ہوگئی ہوگی کہ جب عرف و عادت اور اجتہاد و قیاسی مسائل میں ٹکراؤ پیدا ہو اور اس اجتہاد اور قیاس کی تائید کے لیے کوئی نص موجود نہ ہو تو عرف و عادت کو ترجیح دیجائے گی۔ (باقی)

امام ابوداؤد اور انکی سنن

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دار المصنفین

(۲)

تصنیفات اصحاب طبقات و تراجم نے امام صاحب کی تصنیفات کا عموماً تذکرہ نہیں کیا ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے تلامذہ کے تذکرہ میں بعض کتابوں کا نام لیا ہے، جن کی انھوں نے روایت کی ہے، صاحب کشف الظنون نے بھی محض چند کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ابن ندیم نے الفہرست میں امام صاحب کی کئی کتابوں کا ذکر کیا ہے، مگر افسوس کہ ان میں سے ایک دو کے علاوہ سب نایاب ہیں، اس لیے ان کے متعلق کچھ نہیں کہا جاسکتا، جن کتابوں کے نام اور ان کے متعلق جو معلومات فراہم ہوسکے ہیں وہ پیش کیے جاتے ہیں۔

سنن ابی داؤد ۔ یہ امام صاحب کی سب سے زیادہ مشہور کتاب ہے، اور اس کا مفصل تذکرہ آگے کیا جائے گا،

کتاب الرد علی اہل القدر ۔ حافظ ابن حجر نے اس کا ذکر کیا ہے، اور امام صاحب کے شاگرد ابوعبداللہ محمد بن احمد بن یعقوب متوثی بصری کو اس کا راوی بتایا ہے[1]، اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں قدریہ کے خیالات کا رد کیا گیا ہوگا۔

کتاب الناسخ والمنسوخ ۔ حافظ ابن حجر، ابن ندیم اور ملا چلپی تینوں نے اس کا ذکر کیا ہے،

---

[1] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰

اور حافظ ابن حجرؒ نے امام صاحب کے ایک شاگرد ابوبکر احمد بن سلیمان نجار کو اس کا راوی بتایا ہے[۱]، اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ناسخ و منسوخ آیات وغیرہ پر بحث ہوگی،

کتاب المسائل - ابن ندیم نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے، حافظ ابن حجر نے ابو عبید محمد بن علی ابن عثمان آجری کے متعلق لکھا ہے کہ انھوں نے امام ابوداؤد سے اس کی روایت کی ہے[۲]، اور صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں:-

ولہ کتاب المسائل التی سأل عنہا الامام احمد[۳]	ابوداؤد نے کتاب المسائل لکھی جس میں وہ سوالات درج ہیں جو انھوں نے امام احمد سے کیے تھے،

اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوداؤد نے اپنے استاد اور شیخ امام احمد سے جو سوالات کیے تھے، اس میں ان ہی کے جوابات ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سوالات کس نوعیت کے تھے،

مسند مالک - حافظ ابن حجر نے اسماعیل بن محمد صفار کو اس کا راوی بتایا ہے[۴]، صاحب کشف الظنون نے امام نسائی کی ایک کتاب کا نام بھی مسند مالک بتایا ہے[۵]، ممکن ہے دونوں بزرگوں نے ایک نام کی کتابیں لکھی ہوں، امام نووی نے محمد بن صالح ہاشمی کے حوالہ سے جو روایت نقل کی ہے اس سے بھی اس مسند کا ثبوت ملتا ہے، وہ فرماتے ہیں:-

قال لنا ابوداؤد اقمت بطرسوس عشرین سنۃ اکتب المسند[۶]	ہم سے ابوداؤد نے بیان کیا کہ وہ طرسوس میں ۲۰ سال تک مقیم رہ کر مسند لکھتے رہے،

قرین قیاس یہی ہے کہ مسند سے مسند مالک ہی کی طرف اشارہ ہوگا،

اس کتاب کا موضوع نام سے ظاہر ہے کہ وہ امام مالکؒ کی مسانید پر مشتمل ہوگی،

---

۱ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰ والفہرست ص ۳۲۲ وکشف الظنون ج ۲ ص ۵۸۰ ۲ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰ ۳ کشف الظنون ج ۲ ص ۲۹۹ ۴ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰ ۵ کشف الظنون ج ۲ ص ۴۳۴ ۶ کتاب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۶

کتاب المراسیل - صاحب کشف الظنون نے اس کا ذکر کیا ہے[۱]، اور معجم المطبوعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۳۱۰ھ میں چھپ بھی گئی مگر راقم کی نظر سے نہیں گذری، اس رسالہ میں مرسل روایتیں جمع اور ان کی حجیت وغیرہ پر بحث کی ہوگی،

کتاب المصابیح اور **کتاب المصاحف** — ابن ندیم اور ملا چلپی دونوں نے ان کتابوں کا ذکر کیا ہے، لیکن ملا چلپی نے انھیں امام صاحب کے صاحبزادے ابوبکر عبداللہ بن ابی داؤد کی تصنیف بتایا ہے[۲] اور یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، ابن ندیم کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اول الذکر کا موضوع حدیث ہے[۲]، ثانی الذکر کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے،

کتاب البعث والنشور - ابن ندیم اور صاحب کشف الظنون دونوں نے اس کا ذکر کیا ہے[۳]، اس کے نام سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں بعث بعد الموت پر بحث ہوگی،

کتاب التفسیر - صرف ابن ندیم نے اس کا ذکر کیا ہے، اور لکھا ہے کہ یہ امام طبری کی مشہور تفسیر کے زمانہ میں لکھی گئی تھی، چنانچہ لکھتے ہیں:

کتاب التفسیر عملہ لما عمل ابوجعفر الطبری کتابہ[۴]	ابوداؤد نے کتاب التفسیر اس وقت لکھی جب ابوجعفر طبری نے اپنی تفسیر لکھی تھی،

کتاب نظم القرآن
کتاب فضائل القرآن
کتاب شریعۃ التفسیر
کتاب شریعۃ المقاری
— صرف ابن ندیم نے ان کا ذکر کیا ہے[۵]، اور ان کے ناموں سے ان کے موضوع کی وضاحت ہو جاتی ہے،

---

۱ کشف الظنون ج ۲ ص ۳۰۱ و ۴۵۴ ۲ الفہرست ص ۳۲۴ ۳ ایضاً وکشف الظنون ج ۲ ص ۲۶۸
۴ الفہرست ص ۳۲۴ ۵ ایضاً

سنن اور کتاب المسائل کے علاوہ غالباً سب کتابیں غیر مطبوع اور نایاب ہیں، ان سب کتابوں میں سب اہم سنن ابوداؤد ہے جس سے امام صاحب کا نام روشن ہوا، اس لیے اس کا تفصیلی ذکر کیا جاتا ہے۔

سنن ابی داؤد یہ حدیث کی نہایت مشہور و معروف اور معتبر و مستند کتاب ہے، اور حدیث کی ان چھ کتابوں میں سے ایک ہے جنھیں امت نے صحاح کا درجہ دیا ہے، امام صاحب یوں تو مفسر بھی تھے اور فقیہ و مجتہد بھی اور علوم میں بھی پورا کمال رکھتے تھے، لیکن حدیث میں یگانہ تھے، اور اسی کی نسبت سے ان کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، تمام علماء و محدثین ان کی محدثانہ عظمت کے معترف تھے۔

امام المحدثین حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے بھی جو ابوداؤد کے اجلۂ اساتذہ میں تھے، ان سے ایک حدیث کی روایت کی ہے، جس پر ابوداؤد کو بجا فخر و ناز تھا، جب انھوں نے سنن مرتب کی تو اس کو امام احمد کی خدمت میں پیش کیا، امام موصوف نے اس کی تحسین و توصیف کی، اصحاب تذکرہ لکھتے ہیں:

یقال انه صنفه قدیما و عرضه	بیان کیا جاتا ہے کہ ابوداؤد نے بہت پہلے
علی الامام احمد بن حنبل فاستجاده	جب سنن کی تصنیف کی تو اسے امام احمد کے
واستحسنه[1]	سامنے پیش کیا، انھوں نے اسے بہتر بتایا۔

محمد بن مخلد فرماتے ہیں:

لما صنف السنن وقرأه علی	ابوداؤد نے جب سنن تصنیف کی اور اسے
الناس صار کتابه لاهل	لوگوں کے سامنے پڑھا تو اہل حدیث کے
الحدیث کالمصحف یتبعونه	نزدیک وہ مصحف کی طرح قرار پائی اور
واقرله اهل زمانه بالحفظ	انھوں نے اسکا اتباع کیا، اور اہل زمانہ
	نے ان کے حفظ کو تسلیم کیا۔

---

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶ و ابن خلکان ج اول ص ۲۰۳ و تاریخ ابن کثیر ج ۱۱ ص ۵۵ [2] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۱

امام نووی کا بیان بھی قریب قریب ایسا ہی ہے۔[1]

زکریا ساجی نے کتاب اللہ کے بعد سنن ابی داؤد کو درجہ دیا ہے

کتاب الله اصل الاسلام و سنن	قرآن مجید اسلام کی بنیاد اور سنن ابوداؤد
ابی داؤد عمود الاسلام[2]	اس کا ستون ہے،

ممکن ہے اس بیان میں مبالغہ ہو مگر اس میں شبہ نہیں کہ احکام و مسائل کے متعلق جو معلومات سنن ابوداؤد میں ملتے ہیں وہ کسی اور کتاب میں نہیں مل سکتے، اسی لیے ابو حامد غزالی کی رائے ہے کہ

یکفی المجتهد معرفتها من الاحادیث النبویة[3]

اور ابن اعرابی نے لکھا ہے کہ

لو ان رجلا لم یکن عنده من العلم	اگر کسی شخص کے پاس صرف وہ مصحف ہو جس میں
الا المصحف الذی فیه کتاب الله	کتاب اللہ ہو اور اس سنن کے علاوہ کوئی اور
ثم هذا الکتاب لم یحتج معهما الی	ذریعۂ علم نہ ہو تو اسے ان دو کی موجودگی میں
شئ من العلم بتة[4]	کسی اور چیز کی قطعی ضرورت نہیں۔

بعض اہل نظر نے ان الفاظ میں ابوداؤد کے کمال فن کا اعتراف کیا ہے

الین لابی داؤد الحدیث کما	ابوداؤد کے لیے علم حدیث اسی طرح آسان اور
الین لداؤد علیه السلام	سہل تھا جس طرح حضرت داؤد علیہ السلام
الحدید[5]	کے لیے لوہا نرم کر دیا گیا تھا،

اور حدیث کی صحت و سقم کی پرکھ میں بخاری و مسلم کے بعد ابوداؤد کو شمار کیا ہے،

الذین اخرجوا ومیزوا الثابت من	جن لوگوں نے روایات کی تخریج اور ثابت

---

[1] تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۶ [2] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۶۹ [3] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ [4] معالم السنن مقدمہ ج اول ص ۸ [5] ایضاً

المعلول والخطاء اربعة البخاري ومسلم وبعدهما ابوداؤد والنسائي [1]

معلول میں امتیاز کیا تو ان میں چار اشخاص شامل ہیں، بخاری ومسلم اور ان کے بعد ابوداؤد اور نسائی بھی،

مشہور محدث اور صاحب مستدرک حاکم کے نزدیک امام ابوداؤد:-

امام اهل الحدیث بلا مدافعة [2]

بلا پس وپیش امام حدیث تھے،

امام خطابی جو سنن کے مشہور شارح بھی ہیں اور باکمال محدث بھی، فرماتے ہیں کہ:

ان کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله وقد رزق القبول من الناس کافة فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقهاء علی اختلاف مذاهبهم فلکل فیه ورد ومنه شرب وعلیه معول اهل العراق واهل مصر وبلاد المغرب وکثیر من مدن اقطار الارض [3]

سنن ابوداؤد ایک عمدہ کتاب ہے، علوم دینیہ میں ایسی بے نظیر کتاب نہیں لکھی گئی، لوگوں میں اسے حسن قبول حاصل ہے اور وہ اہل علم اور اصحاب فقہ کے مختلف طبقات میں حکم کی حیثیت رکھتی ہے، اس میں ہر ایک کی آسودگی اور اطمینان کا سامان ہے اور عراق، مصر، بصرہ، بلاد مغرب اور اکثر ممالک کی معتمد علیہ ہے۔

علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:

وله السنن المشهورة المتداولة

ابوداؤد کی تصنیف سنن جو علماء کے درمیان

[1] معالم السنن مقدمہ جلد اول ص ۸ ۔ [2] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۱ ۔ [3] معالم السنن مقدمہ ج اول ص ۶

بین العلماء [1]

مقبول ومشہور اور متداول ہے،

حافظ ابن جوزی جیسے ناقد اور ماہر فن کی رائے ہے کہ

کان من اکابر ائمة المحدثین وعلمائهم بالنقل وعلله ولم یسبقه احد الی مثل تصنیفه کتاب السنن [2]

وہ کبار محدثین اور علماء میں شمار کیے جاتے تھے، اور ان جیسی کتاب السنن کسی اور نے پہلے نہیں لکھی ہے۔

اس قسم کے اور بکثرت اقوال اور رائیں ہیں مگر ان کا استقصا مقصود نہیں۔

تعداد احادیث

سنن میں چار ہزار آٹھ سو حدیثیں ہیں، امام صاحب کے مشہور شاگرد اور سنن کے راوی ابوبکر بن داسہ ان کے حوالہ سے بیان کرتے ہیں کہ "میں نے ۵ لاکھ احادیث جمع کی تھیں، پھر جب ان کا انتخاب کیا تو چار ہزار آٹھ سو رہ گئیں، یہی منتخب حدیثیں اس مجموعہ میں شامل ہیں، جو صحیح یا قریب قریب صحیح کے ہیں، اور انسان کو دین پر عمل کرنے کے لیے ان میں سے ۴ حدیثیں انما الاعمال بالنیات الخ، من حسن اسلام المرء ترکه ما لا یعنیه، لا یکون المؤمن مؤمنا حتی یرضی لاخیه ما یرضاه لنفسه اور الحلال بین والحرام بین وبین ذلک مشتبهات الخ ہی کافی ہیں" [3]

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے کافی ہونے کا مطلب یہ بیان کیا ہے

"ایک مجتہد ومرشد کو شریعت کے کلی قواعد اور مشہور امور سے واقف ہونے کے بعد جزئی مسائل اور واقعات میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ پہلی حدیث عبادات کی صحت ودرستگی کے لیے، دوسری عمر عزیز کے اوقات کی حفاظت کے لیے، تیسری روایت پڑوسیوں، قرابتداروں اور دوسرے متعلقین اور متعارف لوگوں کے حقوق کی ادائیگی کے لیے اور چوتھی حدیث

[1] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ ۔ [2] صفوۃ الصفوۃ ج ۴ ص ۶۹ ۔ [3] شرح معالم السنن ج ۱ ص ۶، وتاریخ ابن خلکان وشذرات الذہب ج ۲ ص

ان تمام شکوک و شبہات اور تردّدات کے ازالہ کے لیے کافی ہے، جو علما اور ان کے دلائل کے اختلافات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔"[۱]

موضوع و بحث ابوداؤد سے پہلے حدیث کی متعدد کتابیں مدوّن ہو چکی تھیں، ان میں سے بعض کو بڑی شہرت اور مقبولیت بھی حاصل ہو چکی تھی، لیکن انھوں نے اپنی راہ سب سے الگ اختیار کی، اس سے پہلے کی تمام کتابیں جوامع اور مسانید کی فہرست میں داخل تھیں، یعنی ان میں سنن، احکام، تفسیر، اخبار، قصص اور مواعظ و آداب ہر قسم کی روایتیں تھیں، اس وقت تک تنہا سنن اور احکام کی روایتیں جمع کرنے کا کسی کو خیال نہ ہوا تھا، سب سے پہلے امام صاحب نے اس کی جانب توجہ کی، اور اپنی سنن میں صرف احکامی روایتیں جمع کیں، تفسیر، مناقب و فضائل، اخلاق و آداب، حکمت و موعظت اور قصص وغیرہ کی روایات اس میں شامل نہیں ہیں، اہل مکہ کے جواب میں جو مکتوب یا رسالہ انھوں نے تحریر کیا تھا، اس میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

ولم اصنف فی کتاب السنن الا	میں نے سنن میں صرف احکام سے متعلق روایات
الاحکام ولم اصنف کتب الزھد	جمع کی ہیں، زہد اور فضائلِ اعمال کی احادیث
وفضائل الاعمال وغیرھا	اس میں نہیں ہیں، یہ سب چاروں ہزار حدیثیں
فھذہ الاربعۃ الآلاف	محض احکامی ہیں،
کلھا فی الاحکام[۲]	

تمام تصنیف اصحاب سیر نے لکھا ہے کہ امام ابوداؤد کئی بار بغداد تشریف لے گئے اور وہیں انھوں نے سنن کی ترتیب و تالیف کا کام انجام دیا، اور ناقلین حدیث اور اصحاب روایت نے آپ سے اس کی نقل و روایت کی۔

[۱] بستان المحدثین ص ۱۰۰ [۲] رسالہ ابوداؤد بجواب مکّی ص ۸

ثلاثیات ابوداؤد نے سنن میں صرف ایک ثلاثی روایت نقل کی ہے، نواب صدیق حسن خانصاحب فرماتے ہیں۔

ولہ ثلاثی واحد[۱] اور ان کے یہاں صرف ایک ثلاثی روایت ہے۔

سنن کے متداول نسخے اور انکے رواۃ امام ابوداؤد سے سنن کی روایت کرنے والے آپ کے تلامذہ میں چار اشخاص زیادہ مشہور رہے، اسی لیے ہر زمانہ میں سنن کے چار نسخے مشہور و متداول مانے جاتے رہے ہیں، ان چاروں نسخوں کی مختصر کیفیت حسب ذیل ہے:-

۱۔ نسخۂ لؤلؤی۔ یعنی ابو علی محمد بن احمد بن عمرو لؤلؤی کا نسخہ جو ہندوستان اور مشرقی ملکوں میں رائج و مقبول ہے اور سب سے زیادہ مستند و معتبر مانا جاتا ہے، کیونکہ امام صاحب نے آخر عمر یعنی ۲۷۵ھ میں اس کا املا کرایا تھا، اور اس کے بعد ہی ان کی وفات ہو گئی، اسلیے یہ گویا آخری نسخہ ہے،

۲۔ نسخۂ ابن داسہ۔ یعنی حافظ ابوبکر محمد بن بکر بن محمد بن عبد الرزاق بن داسہ تمار بصری کا نسخہ، یہ بلاد مغرب میں مشہور و مقبول تھا، اس میں اور لؤلؤی کے نسخہ میں بڑی یکسانی ہے، کہیں کہیں محض تقدیم و تاخیر کا جزوی اختلاف ہے، کمی بیشی کے قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے، بعض علما کا بیان ہے کہ سب سے زیادہ کامل اور جامع یہی نسخہ ہے، مشہور شارح سنن علامہ خطابی کا ماخذ بھی یہی تھا، انھوں نے ۳۴۵ھ میں بصرہ میں ابن داسہ سے تحصیل علم اور روایت کی

۳۔ نسخۂ رملی۔ یعنی حافظ ابو عیسیٰ، اسحاق بن موسیٰ بن سعید رملی کا نسخہ، یہ قریب قریب ابن داسہ کے نسخہ سے ملتا جلتا ہے، رملی ابوداؤد کے وراق تھے، فلسطین کا شہر رملہ ان کا وطن تھا،

۴۔ نسخۂ ابن اعرابی۔ اس میں اور دوسرے نسخوں میں بڑا اختلاف اور نمایاں کمی ہے، چنانچہ کتاب الفتن والملاحم، کتاب الحروف، کتاب الخاتم وغیرہ مکمل اور کتاب اللباس کا نصف حصہ اور کتاب الوضو، کتاب الصلوٰۃ اور کتاب النکاح کے بھی بیشتر حصے اس میں نہیں ہیں،

[۱] الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص ۱۰۵

سنن کی خصوصیات اصحاب صحاح کی طرح امام ابوداؤد بھی روایات کے رد و قبول میں بڑے محتاط تھے، ان کی ثقاہت و عدالت اور حفظ و ضبط پر اہل فن کا اتفاق ہے، محدثین نے ان کی کتاب کو صحاح کا درجہ دیا، اور ہر دور کے علما نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا، اس کی شرحیں لکھیں، درس و تداول کے لیے اس کا انتخاب کیا، امام صاحب نے اپنے ایک رسالہ میں جو انھوں نے اہل مکہ کو لکھا تھا، سنن کی خصوصیات کے متعلق بہت مفید معلومات جمع کر دیے ہیں، پہلے اس کا خلاصہ نقل کیا جاتا ہے:

سنن میں ۴ ہزار ۸ سو حدیثیں ہیں، جو سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، ابوداؤد نے اپنے علم و یقین بھر صحیح بلکہ اصح روایتیں نقل کرنے کی سعی کی ہے اور ہمیشہ ان حدیثوں کو ترجیح دی ہے جو سند کے اعتبار سے بلند اور اعلیٰ درجہ کی ہیں، وہ مرسل حدیثیں اس وقت نقل کرتے ہیں جب ان کے مقابلہ میں مسند اور متصل روایات موجود نہیں ہوتیں، کیونکہ مراسیل بھی ائمہ متقدمین مثلاً امام مالک، امام ثوری اور امام اوزاعی وغیرہ کے نزدیک لائق حجت اور قابل استناد ہیں، البتہ امام شافعی اور امام احمد نے ان کی حجیت میں کلام کیا ہے، اس لیے امام صاحب نے مسند و متصل روایات کے نہ ہونے کی صورت میں انھیں قابل حجت سمجھکر نقل کیا ہے، مگر خود انھوں نے بھی تصریح کر دی ہے کہ وہ متصل روایتوں کی طرح قوی نہیں سمجھی جائیں گی،

وہ متروک الاحادیث راویوں سے روایت کرنے میں قطعی پرہیز کرتے ہیں، اسی طرح منکر اور ضعیف الاسناد روایتوں کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتے، ضعیف و منکر روایتیں انھوں نے اسی وقت نقل کی ہیں جب اس باب میں ان کو صحیح روایت نہ مل سکی، مگر اس کے ضعف اور وجہ نکارت کو بھی ظاہر کر دیا ہے، جن غیر صحیح الاسناد روایتوں کے بارہ میں امام صاحب نے سکوت اختیار کیا ہے وہ قابل استدلال اور صالح (درست) بھی سمجھی جائیں گی۔

ابوداؤد نے حسن تالیف اور پڑھنے والوں کی سہولت کا بھی پورا خیال رکھا ہے، اگر کسی باب میں

متعدد روایات مروی ہوتی ہیں تو وہ صرف ایک یا دو روایت بیان کر دیتے ہیں، اور کئی روایتیں نقل کی ہیں، جب دوسری روایات میں کچھ نئی باتیں ہوتی ہیں، طویل حدیث کو بھی قاری کی سہولت کے لیے مختصر اور متعدد طرق سے مروی روایات کو قلم انداز کر دیا ہے، تمام طرق سے تخریج نہیں کی ہے۔

روایات کی نقل میں بڑے استقصاء سے کام لیا ہے، احکام و مسائل کا کوئی گوشہ نظر انداز نہیں ہونے دیا ہے، اور تمام صالح اور صحیح الاسناد روایات کو جمع کر دیا ہے، غریب و شاذ روایات کے بجائے مشہور اور معمول بہ روایتیں جمع کرنے کا خاص خیال رکھا ہے،

چونکہ انھوں نے اپنی تمام امکانی کوششیں اس کتاب کی صحت و جامعیت میں صرف کر دی ہیں اور اس کے بارہ میں ان کا خیال ہے کہ

ولا اعلم شیئاً بعد القرآن الزم	میں قرآن مجید کے بعد کوئی ایسی کتاب نہیں جانتا
للناس ان یتعلموا من ھذا الکتاب	جس کا پڑھنا لوگوں کے لیے اس کتاب سے
ولا یضر رجلاً ان لایکتب شیئاً	زیادہ ضروری ہو، اگر کوئی شخص ان دونوں
من العلم بعد ما یکتب ھذہ	کے علاوہ کسی اور علم کو نہ حاصل کرے تو اسکے
الکتب واذا نظر فیہ وتدبرہ	لیے کوئی مضرت نہ ہوگی، جب اس میں غور و
وتفھمہ حینئذ یعلم مقدارہ[1]	فکر سے کام لیا جائیگا تو اسکی اہمیت کا اندازہ ہوگا۔

علما نے ان کے اس قول کی متعدد طریقوں سے تعبیر کی ہے، جن میں سے بعض کا ہم ذکر کر چکے ہیں

ابوالعلا محمد بن داودی کا بیان ہے کہ انھوں نے خواب میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ من اراد ان یستمسک بالسنن فلیقرأ سنن ابی داؤد۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی نے کتب حدیث کے دوسرے طبقہ (سنن ابی داؤد، جامع ترمذی

---

[1] رسالہ ابوداؤد ص ۷

اور سنن نسائی) کی جو خصوصیات تحریر فرمائی ہیں، ان کو ہم اپنے مضمون "امام نسائی اور ان کی سنن" میں نقل کر چکے ہیں، اس لیے اب اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں، اب اس کی بعض خصوصیات کا ذکر کیا جاتا ہے:

(۱) اس میں صرف احکام و مسائل سے متعلق روایات ہیں، امام ابوداؤد سے پہلے جو جوامع اور مسانید لکھے گئے تھے ان میں سنن، احکام، مواعظ، آداب وغیرہ مختلف موضوع کی احادیث جمع کی گئی تھیں، ابوداؤد نے محض احکام و سنن کی روایتیں اکٹھا کیں، اس لیے یہ کتاب علماء اور اصحاب فن کی نگاہ میں خاص اہمیت رکھتی ہے، امام نووی لکھتے ہیں: ولهذا حل کتابه عند ائمة اهل الحدیث وعلماء الاثر محل العجب فضربت فیه اکباد الابل ودامت الیه الرحل (کتاب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴)

(۲) نقل و ترتیب میں بڑی حد تک استقصاء اور حسن ترتیب کا پورا خیال رکھا گیا ہے، امام خطابی فرماتے ہیں کہ کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین مثله۔ ایک دوسرے موقع پر لکھتے ہیں کہ الا ان کتاب ابی داؤد احسن رصفا۔

(۳) اس میں روایات کی تکرار نہیں، کثرتِ طرق کو نظرانداز اور طویل حدیثوں کو مختصر کیا گیا ہے جہاں تکرار نظر آتا ہے، ان میں کوئی نئی بات ہے،

(۴) اس میں صحیح الاسناد، قوی، متصل اور مرفوع روایتوں کو نقل کرنے کا خاص اہتمام کیا گیا ہے، ضعیف، منکر اور مرسل روایتیں صرف اس صورت میں نقل کی گئی ہیں جب ان کے مقابلہ میں صحیح روایتیں نہ مل سکیں، اس صورت میں بھی ضعف کے پہلوؤں کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے، مگر اس قسم کی حدیثیں بہت کم ہیں،

علامہ ذہبی سیر النبلاء میں لکھتے ہیں کہ سنن ابی داؤد اعلیٰ اور مستند وہ روایتیں ہیں جن کی شیخین نے تخریج کی ہے، اس قسم کی حدیثیں نصف کتاب پر مشتمل ہیں، اس کے بعد وہ روایتیں ہیں جن کی شیخین میں سے کسی ایک نے تخریج کی ہو، اس کے بعد ان روایتوں کا درجہ ہے جن کی سند اقوی، جید ہے اور وہ علت و شذوذ

سے پاک ہیں، پھر وہ حدیثیں ہیں جو صالح سمجھی جاتی ہیں، اور دو لین طریقوں سے مروی ہونے کی بنا پر علماء نے انھیں قبول کر لیا ہے، جو بعض روایتیں راوی کے سوء حفظ کی وجہ سے ضعیف ہیں ان کے بارہ میں ابوداؤد نے سکوت اختیار کیا ہے، اور بعض راوی کے لحاظ سے ایسی ضعیف بھی ہیں جن کے ضعف کی انھوں نے نشاندہی کر دی ہے، اور کبھی وہ ضعف کے بارہ میں اس لیے خاموش رہتے ہیں کہ نکارت کا پہلو بہت واضح اور مشہور ہوتا ہے،

لیکن ذہبی کے اس بیان سے علماء کو اتفاق نہیں، چنانچہ علامہ خطابی لکھتے ہیں:

محدثین کے نزدیک حدیث کی تین قسمیں ہیں (۱) صحیح (۲) حسن (۳) سقیم۔ امام ابوداؤد کی کتاب صحیح اور حسن دونوں قسموں کی جامع اور سقیم کی مختلف بڑی اور اہم قسموں مثلاً موضوع مقلوب اور مجہول وغیرہ سے یکسر خالی اور پاک ہے، اگر شاذ و نادر اس قسم کی روایتیں آگئی ہیں تو امام صاحب اس کی حقیقت و نوعیت بیان کر کے ذمہ داری سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔

حقیقت واقعہ یہ ہے کہ حدیث کی تمام اہم اور معتبر کتابوں کی طرح اس میں بھی امام صاحب کے غایت اہتمام اور کامل احتیاط کے باوجود ضعیف روایتیں موجود ہیں، خود امام صاحب کا بیان ہے کہ انھوں نے اپنے علم و یقین میں صحیح روایتیں جمع کی ہیں، جن ابواب میں ایسی روایتیں نہیں مل سکی ہیں ان میں ضعیف اور ایسے راویوں کی روایتیں بھی نقل کی ہیں جن کا اپنے شیوخ سے صرف چند روایتوں کا سماع ثابت ہے، مگر اس طرح کی ضعیف روایتیں بہت کم اور صحیح کے مقابلہ میں نہ ہونے کے برابر ہیں، یہی وجہ ہے کہ سنن کے ۱۸ اجزاء میں جو چار ہزار آٹھ سو حدیثوں پر مشتمل ہے، صرف ایک جزء کے بقدر مرسل روایتیں ہوں گی اور ان کی تعداد ۶ سو سے زیادہ نہ ہوں گی، اس لیے اس سے سنن کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آسکتا، کیونکہ امام صاحب کے شرائط بھی سخت ہیں،

البتہ بعض صحیح حدیثوں کو نظرانداز کر دینا بظاہر قابل اعتراض ہے، اس کا امام صاحب نے جو

جواب دیا ہے اس سے یہ اعتراض ختم یا بہت ہلکا ہوجاتا ہے، فرماتے ہیں، جب روایت کی صحت کا پہلو مجبور مخفی رہا یا اس کو سمجھنے سے قاصر رہا یا عوام کے لیے کسی روایت کا نقل کرنا باعث ضرر ہو سکتا تھا تو اس کو ترک کردیا ہے،

(۶) سنن کی ایک نمایاں اور اہم خصوصیت اس کی فقہی حیثیت ہے، اس کے متعلق "اکثر فقہا" امام خطابی کا مشہور مقولہ ہے، اس میں شبہ نہیں کہ امام ابوداؤد ایک کامل الفن مجتہد اور فقیہ بھی تھے، اسی لیے مشہور ہے کہ اصحاب صحاح میں امام بخاری کے بعد فقہ و اجتہاد میں سب سے زیادہ بصیرت انھیں حاصل تھی، اور گو وہ امام ترمذی کی طرح فقہا اور ائمہ مجتہدین کے اقوال و مسالک نہیں بیان کرتے اور نہ سنن کی کتاب میں اس کی ضرورت تھی، مگر اس کے باوجود ترجمۃ الباب میں اس کی پوری رعایت کی ہے، اور بعض ابواب کے عنوان سے احکام اور احادیث کا منشا معلوم ہوجاتا ہے، اور اہل نظر اس سے مسائل کا استنباط کرسکتے ہیں،

(۷) امام ترمذی کی طرح ابوداؤد کی بھی اکثر و بیشتر روایتیں مشہور اور فقہاء، صحابہ، تابعین، ائمہ مجتہدین اور عام علما کی معمول بہا ہیں، اور ان کو محدثین و فقہا کا اعتماد و اعتبار ہے، اور وہ علما کے اختلافات میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے، اس لیے عراق، مصر، بلاد مغرب اور بیشتر مقامات کے علما و فقہا، میں سنن کو بڑی مقبولیت حاصل رہی اور انھوں نے اس کے ساتھ بڑا اعتنا کیا ہے،

(۸) سنن ابی داؤد امام ثوری، امام مالک اور امام شافعی وغیرہ محدثین اور فقہا، کے مسالک کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے،

(۹) امام ابوداؤد رواۃ کے ناموں، کنیتوں اور القاب کے اجمال کی تفصیل اور ان کے ثقاہت و عدم ثقاہت کے بارہ میں بھی بحث و تحقیق کرتے ہیں،

شروح اور تعلیقات | سنن ابی داؤد کی اہمیت اور فائدہ رسانی کی وجہ سے ہر زمانہ کے علماء نے اسکے ساتھ

بڑا اعتنا کیا ہے، اور اس کی شرحیں، حواشی لکھے اور مختصرات مرتب کیے، اور ان میں اسکے مشکلات حل کیے، اہم مباحث اور رواۃ اور غریب الفاظ وغیرہ مختلف پہلوؤں کی تحقیقات کی، ذیل میں ان شروح کا مختصر تذکرہ کیا جاتا ہے،

معالم السنن | مشہور محدث امام خطابی یعنی ابوسلیمان حمد[1] بن محمد بن ابراہیم بن خطاب خطابی بستی المتوفی ۳۸۸ھ کی شرح جو بہت مشہور اور سب سے قدیم اور سب میں ممتاز شرح ہے، یہ شرح مطبعہ علمیہ حلب سے چار جلدوں میں نہایت اہتمام سے شائع ہوئی ہے،

خطابی اپنے زمانہ کے بڑے فاضل ادیب، شاعر اور مورخ و مصنف سبھی کچھ تھے، فقہ اور حدیث میں خصوصیت کے ساتھ کمال رکھتے تھے، ابوبکر بن داسہ، ابوسعید ابن اعرابی (رواۃ سنن) کے علاوہ دوسرے باکمال محدثین سے علم حدیث کی اور ابوعلی اور قفال وغیرہ سے فقہ کی تحصیل کی، معالم السنن کے علاوہ ان کی اور کئی کتابیں مثلاً غریب الحدیث، اعلام السنن (شرح بخاری) اصلاح غلط المحدثین، کتاب العزلۃ، کتاب الشحاج اور کتاب شان الدعا، وغیرہ ہیں، علم و فضل کی طرح زہد و تقوی میں بھی ممتاز تھے،

شرح قطب الدین | یعنی قطب الدین ابوبکر بن احمد بن دعین یمنی شافعی، متوفی ۷۵۲ھ نے چار ضخیم جلدوں میں اس کی شرح لکھی ہے، ان کے حالات نہیں ملتے،

تلخیص منذری | ابومحمد، زکی الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی بن عبداللہ مصری متوفی ۶۵۶ھ نے اس کا اختصار کیا اور اس کا نام مجتبیٰ رکھا، منذری، فقہ، عربیت، قرأت اور حدیث کے جملہ فنون میں امتیاز رکھتے تھے، اور نامور محدثین و فقہا و سے ان کو تلمذ حاصل تھا ترغیب و ترہیب، تلخیص صحیح مسلم، تلخیص ابوداؤد شرح تنبیہ، کتاب الخلافیات اور مذاہب السلف ان کی یادگار ہیں،

[1] بعض نے احمد لکھا ہے مگر وہ صحیح نہیں ہے،

شرح نووی مشہور محدث و شارح حدیث ابوزکریا محی الدین یحییٰ بن شرف نووی، دمشقی، متوفی ۶۷۶ھ کی شرح جو نامکمل ہے، امام نووی حدیث و فقہ کے نامور امام تھے، زہد و تقویٰ میں بھی یگانہ اور لذات دنیوی سے کنارہ کش تھے، حق گوئی اور بے باکی ان کا خاص وصف تھا، کل ۴۵ سال کی عمر میں انتقال کیا، شرح مسلم شرح مہذب، تہذیب الاسماء واللغات، ریاض الصالحین، کتاب الاذکار، والخلاصہ والروضہ اور اربعین کے علاوہ جامع بخاری اور سنن ابی داؤد کی ناتمام شرحیں ان کی یادگار ہیں،

تہذیب سنن ابی داؤد حجۃ الاسلام علامہ شمس الدین محمد بن ابوبکر بن ایوب بن سعد بن القیم جوزی دمشقی رحمۃ اللہ علیہ متوفی ۷۵۱ھ کی تہذیب و شرح، یہ نہایت بلند پایہ اور مشہور کتاب ہے، اس میں معلول احادیث اور ان کے مشکلات پر فاضلانہ بحثیں ہیں، یہ کتاب شائع ہو چکی ہے،

شرح مغلطائی یعنی حافظ علاء الدین مغلطائی بن قلیج متوفی ۷۶۲ھ کی ناتمام شرح، ان کے حالات امام نسائی کے تذکرہ میں تحریر کیے جا چکے ہیں،

شرح انتحاء السنن یا عجالۃ العالم ابو محمود شہاب الدین احمد بن محمد بن ابراہیم بن ہلال مقدسی متوفی ۷۶۵ھ کی شرح، جس کا نام انتحاء السنن اور بعض نے عجالۃ العالم من کتاب المعالم بتایا ہے، یہ کتب آستانہ سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے،

شرح ابن ملقن شیخ سراج الدین عمر بن علی بن ملقن شافعی متوفی ۸۰۴ھ کی شرح، اس کا نام زوائد علی الصحیحین ہے، یہ دو جلدوں میں ابوداؤد کی ان روایتوں کی شرح ہے جو صحیحین میں نہیں ہیں، ابن ملقن کے حالات امام نسائی والے مضمون میں لکھے جا چکے ہیں،

شرح عراقی ابو زرعہ ولی الدین احمد بن عبد الرحیم عراقی متوفی ۸۲۶ھ نے بھی اس کی ایک ناتمام شرح لکھی ہے، یہ ابتدا سے سجدۂ سہو تک سات جلدوں میں ہے اور ایک دوسری جلد میں صیام، حج اور جہاد کا بیان ہے، اگر یہ شرح مکمل ہو جاتی تو تقریباً چالیس جلدوں پر مشتمل ہوتی، عراقی اپنے زمانہ میں

نامور اور صاحب علم و کمال تھے، انھوں نے اپنے والد اور ابن ملقن سے تحصیل علم کی تھی، شرح ابوداؤد کے علاوہ شرح البہجہ والنکت، مختصر المہمات، شرح جمع الجوامع اور شرح تقریب الاسانید وغیرہ ان کی متعدد تصانیف ہیں، علامہ سخاوی نے ان کے حالات بہت تفصیل سے لکھے ہیں،

شرح ابن رسلان ابو العباس احمد بن حسین بن علی بن یوسف بن علی بن ارسلان معروف بہ رسلان الرملی المقدسی المتوفی ۸۴۴ھ نے بڑی مکمل اور جامع شرح لکھی تھی جو سخاوی کے بیان کے مطابق ۱۱ جلدوں میں تھی، علامہ حسین بن محسن انصاری کا بیان ہے کہ بعض عرب ممالک میں انھوں نے یہ شرح آٹھ ضخیم جلدوں میں دیکھی ہے، جو نہایت مفید اور عمدہ مطالب پر مشتمل ہے، مولانا شمس الحق مرحوم لکھتے ہیں کہ میں نے اس کا ایک حصہ دیکھا ہے، اس سے اندازہ ہوا کہ وہ نہایت عمدہ شرح ہے، زاہد الکوثری لکھتے ہیں من احسن شروح ابی داؤد۔

ابن رسلان حافظ ابن حجر کے ارشد تلامذہ میں ہیں، انھوں نے شرح میں ان کے بہت سے اقوال و آراء بھی نقل کیے ہیں، ابن رسلان حدیث کی طرح فقہ، تفسیر، اصول تفسیر، اصول حدیث اور عربیت وغیرہ میں بھی پوری مہارت رکھتے تھے، اور ان میں سے ہر موضوع پر انکی مفید تصانیف ہیں،

شرح عینی مشہور محدث و شارح بخاری علامہ بدر الدین محمود بن احمد عینی متوفی ۸۵۵ھ کی شرح جو صرف ایک جزء پر مشتمل ہے۔ ان کی شہرت تعارف سے مستغنی ہے، انکی متعدد تصانیف ہیں۔

شرح سیوطی مشہور مفسر و محدث علامہ حافظ جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ نے بھی مرقاۃ الصعود الی سنن ابی داؤد کے نام سے اس کی شرح لکھی ہے۔

حاشیہ سندی علامہ ابو الحسن سندی متوفی ۱۱۳۹ھ نے دیگر کتب صحاح کی طرح فتح الودود علی سنن ابی داؤد کے نام سے اس کا بھی حاشیہ لکھا ہے، جو بہت مشہور اور مقبول ہے، صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں وھو شرح لطیف بالقول۔

غایۃ المقصود و عون المعبود یہ دونوں بھی سنن کی عمدہ شرحیں ہیں، ان کے متعلق بعض امور تحقیق طلب ہیں، اس لیے ان کے بارہ میں آیندہ لکھا جائے گا۔

الہدی المحمود لترجمۃ سنن ابی داؤد نامور مترجم حدیث اور مشہور محدث و عالم وقار نواز جنگ مولانا وحید الزماں بن مسیح الزماں شاہجہانپوری، متوفی ۱۳۳۸ھ مطابق ۱۹۲۰ء نے دو ضخیم جلدوں میں ایک شرح لکھی ہے جو شائع ہو چکی ہے، اس میں سنن ابی داؤد کا اردو ترجمہ اور تشریحی نوٹ دونوں ہیں، مرحوم کے خدمات حدیث کا دائرہ بہت وسیع اور ان کے علمی کمالات گوناگوں ہیں، مولانا عبد الحلیم چشتی نے ان کے حالات میں ایک جامع کتاب لکھی ہے جو مکتبہ نور محمد کارخانۂ تجارت کتب آرام باغ کراچی سے شائع ہو گئی ہے۔

بذل المجہود فی حل ابی داؤد ہندوستان کے مشہور عالم و محدث مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نے پانچ جلدوں میں یہ شرح لکھی ہے، جو بیش قیمت علمی و فنی معلومات و مباحث پر مشتمل ہے، اس میں احناف کے مسلک کو خاص طور سے احادیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

الذخائر والتحف کس کی تصنیف ہے؟

(از مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی)

کتاب الذخائر والتحف تھوڑے دن ہوئے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے مقدمہ کے ساتھ چھپی ہے اور معارف کے دو نمبروں (اپریل و مئی سنہ ۱۹۶۰ء) میں اس پر مفصل تبصرہ قاضی اطہر صاحب مبارکپوری کے قلم سے شائع ہو چکا ہے،

ڈاکٹر صاحب نے اس کے مصنف القاضی الرشید بن الزبیر کی نسبت مقدمہ میں لکھا ہے کہ ان کا حال ہم کو کسی کتاب میں نہیں ملا، مگر کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پانچویں صدی ہجری کے ایک عالم تھے،

ڈاکٹر صاحب کی اس رائے سے اختلاف کرتے ہوئے قاضی اطہر صاحب مبارکپوری نے معارف (دسمبر سنہ ۶۰ء) میں اپنی تحقیق یہ لکھی ہے کہ القاضی الرشید بن الزبیر کا تفصیلی ذکر تاریخ ابن خلکان میں موجود ہے، اور وہ پانچویں نہیں بلکہ چھٹی صدی کے ایک جامع الفنون عالم تھے،

قاضی صاحب کا یہ بیان حرف بحرف صحیح ہے اور صرف یہی نہیں بلکہ القاضی الرشید کا تفصیلی ذکر ابن خلکان کے علاوہ یاقوت کی معجم الادباء، یافعی کی مرآۃ الجنان اور ابن العماد حنبلی کی شذرات الذہب وغیرہ میں بھی موجود ہے،

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا الذخائر والتحف ان ہی القاضی الرشید کی تصنیف ہے جن کا ذکر کتب مذکورہ بالا میں ہے یا کسی دوسرے القاضی الرشید کی؟ قاضی اطہر صاحب کے بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ

وہ اس کو ان ہی کی تصنیف مانتے ہیں، قاضی صاحب کے اس خیال کی کیا بنیاد ہے، اس کو انھوں نے ظاہر نہیں کیا اور نہ اپنے خیال کی تائید میں انھوں نے کوئی دلیل پیش کی،

اس کے برخلاف ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کا خیال ہے کہ یہ کتاب ابن خلکان والے القاضی الرشید کی نہیں بلکہ ان کے دادا کی ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے اپنے خیال کی تائید میں خود اس کتاب کی اندرونی شہادتیں پیش کی ہیں،

یہ واقعہ ہے اور دونوں فاضلوں کو یہ حقیقت تسلیم بھی ہے کہ القاضی الرشید باپ، بیٹے، پوتے، تینوں کا لقب ہے، اس لیے جب کسی کتاب کی نسبت یہ لکھا ہوا پایا جائے کہ وہ القاضی الرشید کی ہے تو یہ تحقیق ضروری ہو جاتی ہے کہ وہ کس القاضی الرشید کی ہے، اس کا ایک طریقہ یہ ہے کہ دیکھا جائے تذکرہ نویسوں نے کس کی تصنیفات میں اس کتاب کا ذکر کیا ہے، مگر یہ طریقہ سرسری ہے، علاوہ بریں یہ ضروری بھی نہیں کہ ہر مصنف کا تذکرہ کتابوں میں دستیاب ہو جائے، اور اگر دستیاب بھی ہو جائے تو ضروری نہیں کہ اس کی تمام تصنیفات کا ذکر بھی موجود ہو،

اس سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ خود کتاب کا غائر مطالعہ کر کے ٹوہ لگائی جائے کہ یہ کس کی تصنیف ہو سکتی ہے، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے یہی کیا ہے، اور وہ ایسا کرنے پر مجبور بھی تھے، اس لیے کہ اس وقت تک ان کو کسی القاضی الرشید کا تذکرہ کتابوں میں نہ مل سکا تھا، مگر اب پھر جبکہ ایک القاضی الرشید کا تذکرہ تاریخ ابن خلکان کے حوالہ سے قاضی صاحب پیش کر چکے ہیں، ڈاکٹر صاحب اپنی اسی رائے پر قائم ہیں کہ یہ کتاب ان کی نہیں ہے اس لیے کہ چھٹی صدی کے ہیں، اور کتاب کی اندرونی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی میں تھا،

اس بحث میں اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے میں یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ جن تین شخصیتوں کا لقب القاضی الرشید بتایا گیا ہے وہ تینوں معروف ہیں، ایک تو وہی ابن خلکان والے القاضی الرشید ہیں،

جن کا نام احمد ہے، دوسرے ان کے والد علی ہیں، اور تیسرے ان کے دادا ابراہیم ہیں، ان دونوں کا تذکرہ ہمارے دونوں فاضلوں کو نہیں مل سکا ہے، حالانکہ ان دونوں کا ذکر الطالع السعید مطبوعہ مصر ۱۳۳۳ھ میں موجود ہے، علی کی نسبت یہ مذکور ہے کہ وہ فاضل، شاعر اور رئیس تھے، اور ان کی وفات ۵۲۵ھ میں ہوئی ہے، اور ابراہیم کی نسبت یہ مرقوم ہے کہ وہ ۴۶۲ھ میں اضلاع قوص کے حاکم تھے، رشید و مہذب ان کے پوتے تھے، ان کی وفات پر ابن النضر نے مرثیہ لکھا ہے، ابن النضر کا وہ قصیدہ مشہور ہے،

اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ احمد اور علی کا زمانہ چھٹی صدی ہے اور ابراہیم کا زمانہ پانچویں صدی ہے،

اب آیئے ان دلائل کا جائزہ لیجیے، جن کی بنا پر ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے الذخائر والتحف کی تصنیف کا زمانہ پانچویں صدی قرار دیا ہے،

قاضی اطہر صاحب کے لکھنے کے مطابق ڈاکٹر صاحب نے اپنے مدعا کے ثبوت میں الذخائر کی ایک یہ عبارت پیش کی ہے، اھدی میخائیل سنۃ ۴۴۴ھ مع رسول لہ ھدایا جلیلۃ شاھدت جمیعھا بتنیس، اس ثبوت پر قاضی صاحب نے یہ جرح کر دی ہے کہ "اس میں قاضی رشید کے ان ہدایا کے دیکھنے کی تاریخ نہیں ہے، بلکہ میخائیل کے ہدایا بھیجنے کی تاریخ ہے"، قاضی صاحب کی یہ جرح بالکل صحیح ہے، اور واقعۃً اس سے ڈاکٹر صاحب کا مدعا ثابت نہیں ہوتا،

ڈاکٹر صاحب نے دوسری عبارت یہ پیش کی ہے اخبرنی خطیر الملک عند ورودہ الی تنیس من الشام فی ذیقعدہ سنۃ ۴۶۲ھ ان اقبال الدولۃ علی بن مجاھد۔ اس پر قاضی صاحب نے یہ کلام کیا ہے کہ "اس میں خطیر الملک کے تنیس آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید کے واقعہ بیان کرنے کی تاریخ نہیں ہے"،

اس مقام پر قاضی صاحب کے کلام کا آخری حصہ نہیں ہے، اس لیے کہ جب قاضی صاحب کو تسلیم ہے کہ ۴۶۲ھ خطیر الملک کے تنیس آنے کی تاریخ ہے، اور قاضی رشید کا کہنا ہے کہ جب ۴۶۲ھ میں خطیر الملک تنیس آئے تھے اسی وقت انھوں نے مجھ سے بیان کیا تھا، تو لازمی طور پر وہ قاضی رشید سے واقعہ بیان کرنے کی بھی تاریخ ہوئی، اس کا انکار مکابرہ ہے،

اس کے بعد قاضی صاحب کا یہ کہنا کہ "پھر یہ تاریخ بھی محل نظر ہے...... ہو سکتا ہے کہ سنہ کی تعیین کتاب میں غلط طریقہ سے ہوگئی ہو یا بعد میں نقل کی غلطی ہو" محض اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ الذخائر، ابن خلکان والے قاضی رشید کی تصنیف ہے، لہذا اگر کسی دلیل سے اس مفروضہ کی صحت و واقعیت ثابت ہو تب تو قاضی صاحب کا یہ کلام موجہ ہے، ورنہ بلا وجہ وجیہ تاریخ کو محل نظر اور مصنف یا ناقل کو خاطی قرار دینا بڑی زیادتی ہے،

پھر تنہا یہی ایک مثال تو نہیں ہے، آگے اور مثالیں بھی آرہی ہیں جن میں اسی طرح پانچویں صدی کے ہی سنین مذکور ہیں، تو قاضی صاحب کہاں کہاں تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کرتے پھریں گے. مثلاً ڈاکٹر صاحب ایک یہ عبارت پیش کرتے ہیں: اهدی الامیر ناصر الدولة ابو علی الحسن بن حمدان فی سنة ۴۶۳ الی ارمانوس اور اس کے بعد یہ عبارت پیش کرتے ہیں: اخبرنی ابو الفضل ابراهیم بن علی الکفرطابی بدمیاط عند قدومه من قسطنطینیه فی شهور سنة ۴۶۳ انه رأی علی ارمانوس۔

ان دونوں عبارتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ناصر الدولہ نے ۴۶۳ھ میں ارمانوس کو ہدیہ بھیجا، اور ابو الفضل ابراہیم نے اس کو ارمانوس کے جسم پر دیکھا، یہ بات خود ابو الفضل نے مصنف کتاب سے اس وقت بیان کی جب وہ ۴۶۳ھ میں قسطنطنیہ سے دمیاط آئے تھے. فرمائیے کیا ان عبارتوں میں بھی قاضی صاحب تاریخ کے غلط اندراج کا دعویٰ کریں گے؟ اور اگر کریں گے تو یہ دعویٰ قابل قبول ہو سکے گا؟ جبکہ تاریخ

سے ثابت ہے کہ ارمانوس پانچویں ہی صدی میں تھا، اور اس نے ٹھیک اسی سال ۴۶۳ھ ہی میں سلطان الپ ارسلان کے مقابلہ میں نہایت ذلت آمیز شکست کھائی تھی۔

قاضی صاحب نے آخری عبارت پر ریمارک کرتے ہوئے پھر غور نہیں فرمایا اور یہ لکھ دیا کہ "یہ ابو الفضل ابراہیم کے قسطنطنیہ سے دمیاط آنے کی تاریخ ہے، قاضی رشید سے واقعہ بیان کرنے کی تاریخ نہیں ہے" حالانکہ جب ۴۶۳ھ ابراہیم کے دمیاط آنے کی تاریخ ہے، اور قاضی رشید تصریح کرتے ہیں کہ اسی موقع پر ابراہیم نے مجھ سے واقعہ بیان کیا، تو لامحالہ وہ واقعہ بیان کرنے کی بھی تاریخ ہوئی۔

پھر اسے بھی جانے دیجئے، یہ تو بلا اختلاف ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ارمانوس ۴۶۳ھ میں موجود تھا، اور مصنف ذخائر تصریح کرتا ہے کہ ابو الفضل ابراہیم نے ارمانوس کو دیکھا ہے، بس وہ اس کے معاصر ہیں اور ان کا زمانہ بھی پانچویں صدی ہے، پھر مصنف ذخائر کا بیان بھی ہے کہ ابو الفضل نے مجھ سے فلاں واقعہ بیان کیا، لہذا مصنف ذخائر خود اپنے بیان کی رو سے ابو الفضل کا معاصر ثابت ہوا اور محقق ہو گیا کہ اس کا زمانہ پانچویں صدی تھا،

اسی طرح جب خزانۃ البنود والا قصر تاریخی شہادتوں کی رو سے ۴۵۸ھ میں تعمیر ہوا ہے اور مصنف ذخائر یہ اظہار کرتا ہے کہ اس وقت (ذخائر کی تصنیف کے وقت) تک اس کی تعمیر کو سو برس سے زائد ہو چکے ہیں، تو اس سے لازمی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کی تالیف ۵۵۸ھ کے کچھ بعد ہوئی ہے

اور جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ اس کا مصنف پانچویں صدی کے اعیان میں ہو، اور ابن خلکان والا قاضی رشید پانچویں کے بجائے چھٹی صدی کا فاضل ہے، اسی طرح اس کا باپ علی بن ابراہیم کا شمار بھی چھٹی صدی ہی کے فضلا میں ہے، اور ہر چند کہ وہ پانچویں میں بھی موجود رہا ہوگا، لیکن یہ بات قرین قیاس نہیں ہے کہ ۴۵۸ھ کے لگ بھگ اس کی عمر تصنیف و تالیف کی عمر ہو، ہاں ابن خلکان والے قاضی رشید کا دادا ابراہیم چونکہ ۴۶۲ھ میں ولایت قوص کا حاکم تھا اس لیے ۴۵۸ھ میں

اس کی عمر تصنیف و تالیف کی عمر ہو سکتی ہے،

بہرحال ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے دلائل کا جائزہ لینے کے بعد ہمارے نزدیک ان ہی کی رائے قرین صواب معلوم ہوتی ہے، اور ہمارا رجحان بھی اسی طرف ہے کہ الذخائر والتحف ابن خلکان والے القاضی الرشید کی تصنیف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کے دادا القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، اور ہرچند کہ کسی مصنف کی یہ تصریح کہ الذخائر القاضی الرشید ابراہیم کی تصنیف ہے، ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، تاہم کتاب کی اندرونی شہادتوں کے بعد کسی دوسرے قاضی رشید کو اس کا مصنف قرار دینا ممکن نہیں ہے،

پھر یہ بات مشترک الورود ہے، اس لیے کہ مصنف نے القاضی الرشید احمد کی تالیفات میں بھی الذخائر والتحف کا نام نہیں لیا ہے، ہمارے علم میں ان کی تالیفات کی سب سے زیادہ تفصیل یاقوت نے دی ہے، مگر یاقوت نے بھی اس کا نام نہیں لیا ہے، ہاں یاقوت کے یہاں احمد کی تالیفات میں ایک کتاب کا نام الہدایا والطرف ضرور پایا جاتا ہے، جو نام سے الذخائر والتحف ہی کے قسم کی کوئی کتاب معلوم ہوتی ہے، مگر قطعی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ الذخائر والتحف ہی ہے یا قوت یا یاقوت کے کسی مشہور نے غلطی سے اس کا نام الہدایا والطرف ذکر کر دیا ہے، اس لیے کہ اس قطعی فیصلہ سے مطبوعہ الذخائر والتحف کی اندرونی شہادتیں مانع ہیں، نیز ہو سکتا ہے کہ دادا کی تقلید میں پوتے نے بھی اسی موضوع پر کچھ زیادہ شرح و بسط کے ساتھ لکھا ہو، اور مزید اضافے کیے ہوں،

یہ بحث تو ختم ہو گئی، مگر اسی ضمن میں دو تین باتیں اور ذکر کرنے کو جی چاہتا ہے، ان شاء اللہ خالی از فائدہ نہ ہوگی،

(۱) القاضی الرشید احمد کے دادا القاضی الرشید ابراہیم بھی قضا و حکومت کے ساتھ اہل علم و فضل کی نگاہوں میں بہت معزز و محترم تھے، چنانچہ ان کی وفات پر قاضی ابوالحسن بن النضر نے

جو نہ صرف ادیب بلکہ عالم و فقیہ بھی تھے، ایک زوردار مرثیہ لکھا تھا،

(۲) قاضی اطہر صاحب نے القاضی الرشید کا نسبی تعلق قبیلہ غسان سے بتایا ہے، اور کچھ شبہ نہیں کہ یاقوت (المتوفی ۶۲۶ھ) اور ابن خلکان (المتوفی ۶۸۱ھ) اور یافعی (المتوفی ۷۶۸ھ) نے انکو الغسانی کی نسبت کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر جعفر بن ثعلب ادفوی (المتوفی ۷۴۸ھ) نے جو خود علاقۂ اسوان کے باشندہ تھے، القاضی الرشید اور ان کے لڑکے ابراہیم بن احمد کو قرشی اسدی لکھا ہے، اور اس نسبت سے متبادر ہوتا ہے کہ القاضی الرشید اور ان کے اسلاف کو ابن الزبیر اس لیے کہتے تھے کہ وہ لوگ حضرت زبیر بن العوامؓ قرشی اسدی کی اولاد سے تھے، اور قاضی رشید کے سلسلۂ نسب میں جن زبیر کا ذکر ہے، وہ حضرت زبیر بن العوامؓ ہیں، اور وہ القاضی الرشید کی چھٹی پشت میں نہیں ہیں، جیساکہ قاضی اطہر صاحب نے لکھا ہے، بلکہ اور اوپر ہیں، جیساکہ القاضی الرشید کے بیٹے ابراہیم کے سلسلۂ نسب سے ظاہر ہوتا ہے، جو بروایت ادفوی حسب ذیل ہے:

ابراهيم بن احمد بن علي بن ابراهيم بن محمد بن الحسين بن محمد

بن فليته بن سعيد بن ابراهيم بن حسين القرشي الاسدي

دیکھئے اس میں القاضی الرشید احمد کی چھٹی پشت میں فلیتہ کا نام ہے،

بہرحال یہ بات تحقیق طلب ہے کہ اگر القاضی الرشید قرشی اسدی ہیں تو یاقوت وغیرہ مورخین نے ان کو الغسانی کیونکر لکھدیا، اور اگر وہ غسانی ہیں تو ادفوی نے قرشی اسدی کس بنیاد پر لکھا ہے،

(۳) قاضی صاحب کی یہ تحقیق حرف بحرف درست ہے کہ القاضی المہذب اور القاضی الرشید ایک نہیں ہیں، جیساکہ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے بلکہ دو شخص ہیں اور دونوں باہم حقیقی بھائی ہیں، قاضی اطہر صاحب نے اپنے مضمون میں قاضی مہذب کے ضمنی تذکرہ پر اکتفا کیا ہے، اسلیے عرض کیا جاتا ہے کہ القاضی المہذب کا مستقل تفصیلی تذکرہ یاقوت نے معجم الادباء ج ۹/۴۷ اور ادفوی نے

الطالع السعید، اور یافعی نے مرآۃ الجنان ج ۳ ص ۴۷۳ اور ابن العماد حنبلی نے شذرات الذہب ج ۴ ص ۱۹۷
میں لکھا ہے،

(۴) مشہور و معروف کاتب ابن العماد اصفہانی شعبان ۵۶۲ھ میں وارد دمشق ہوئے ہیں،
اس کے بعد قاضی رشید صرف چار مہینے زندہ رہے، اس لیے یہ تو صحیح ہے کہ قاضی رشید کی حیات میں
ابن العماد دمشق پہنچ گئے تھے لیکن رشید کی زندگی میں ابن العماد کا نور الدین زنگی کے دربار سے
متوسل ہونا محقق نہیں ہے، اور سلطان صلاح الدین کے ساتھ اس دور کے انقلابات میں ابن العماد
کا حصہ لینا تو یقینی طور پر قاضی رشید کی وفات کے بعد ۵۷۰ھ کا قصہ ہے،

(۵) ابو المعالی سعد بن علی بغدادی خطیری کی کتاب کا نام معارف (دسمبر ۱۹۶۰ء) میں
غلط چھپ گیا ہے، اس کا صحیح اور پورا نام زینۃ الدھر وعصرۃ اھل العصر ہے،
اور وہ باخرزی کی کتاب دمیۃ القصر کا ذیل ہے، اور باخرزی کی یہ کتاب ثعالبی کی یتیمۃ
الدھر کا ذیل ہے، ابن العماد کاتب نے حظیری کی کتاب زینۃ الدھر کا ذیل خریدۃ العصر
کے نام سے لکھا ہے، پھر خود اپنی کتاب خریدۃ کا ایک ذیل لکھا ہے، اسی کا نام کتاب السیل علی
الذیل ہے، ابن العماد نے قاضی رشید کا ذکر کتاب السیل اور ذیل یعنی خریدۃ العصر دونوں
میں کیا ہے، یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کتاب السیل اور خریدہ کے ذیل میں ذکر کیا ہے، اس لیے کہ خریدہ
کا ذیل تو خود کتاب السیل ہے.

یہ چند سطریں صرف علم کی خدمت کے لیے لکھی گئی ہیں، کسی پر اعتراض یا تنقیص مقصود نہیں ہے، بالخصوص
فاضل عزیز قاضی اطہر صاحب مبارکپوری سے میرے تعلقات کی نوعیت ایسی نہیں ہے کہ میرے معروضات کو
ان پر اعتراض کی حیثیت دی جا سکے. مجھے جو بات صحیح سمجھ میں آئی اس کے اظہار میں محترم ڈاکٹر حمید اللہ صاحب
سے بھی میں معذرت خواہ ہوں.

تلخیص و تبصرہ

چین میں اسلام

اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ — اور ہر قوم میں راہ بتانے والے آئے ہیں

کے مطابق چین میں بھی ہدایت ربانی پہنچانے اور اسلام کی اصولی تعلیم دینے کے لیے انبیاء اور رسولوں
کا آنا ثابت ہوتا ہے، اور دینی تعلیم و ہدایت کا قدیم زمانے سے چین میں بھی پتہ چلتا ہے، مگر وہ ناقص
اور غیر مکمل شکل میں تھی، اور چین کے لوگوں نے عملاً اسے ترک بھی کر دیا تھا، اس لیے خدائے رحمان
نے تمام قوموں کی ہدایت کے لیے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجا، اور آپ کو قرآن مجید دیا تو دوسری
قوموں کی طرح چینیوں نے بھی اسلام کی دولت و برکت سے فائدہ اٹھایا.

چین میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت ۶۲۵ء میں (Tarng Gou Tzong)
کے زمانہ سے شروع ہوتی ہے، اس بنا پر وہاں اسلام کی تاریخ تیرہ سو برس سے بھی زیادہ قدیم ہے،

چین و عرب کے تعلقات بہت پرانے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پیشتر ہی
قائم ہو گئے تھے، حکومت چین کا سفیر حکومت روم کے پاس ۹۷ء میں گیا تھا، لیکن وہ عراق ہی
سے واپس چلا آیا،

اس زمانے میں دین کی نشر و اشاعت کے بجائے تجارت کے لیے اہل عرب چین جاتے تھے

اور وہاں عطر، خوشبویات اور موتی وغیرہ فروخت کرتے تھے، اور چینی برتن، حریر و ریشم اور کاغذ وغیرہ خریدتے تھے، تجارت کا یہ سلسلہ Hann کی سلطنت میں شروع ہوگیا تھا اور Tang کے زمانے میں اسے پوری ترقی ہوگئی تھی۔ چنانچہ عربی سفیر چین میں سوداگروں ہی کے ساتھ آیا تھا جس کا دین اسلام تھا،

جب عربوں کا قومی دین اسلام ہوگیا تو وہاں سے چین آنے آنے والے سب ہی سوداگر مسلمان ہوتے، اس وقت ۶۵۱ء سے چین میں اسلام کی باقاعدہ اشاعت شروع ہوئی، ایک روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے انیسویں سال بعد اپنا سفیر چین بھیجا، اس نے فغفور چین سے اس کے پایہ تخت میں ملاقات کی اور کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید بھی پیش کیا، یہ چین میں اسلام کی تبلیغ کا پہلا واقعہ ہے، اس کے بعد بحری، بری اور بحر ہند وغیرہ مختلف سمتوں سے عربوں نے چین میں اسلام کی تبلیغ کی اور وہ مختلف خطوں میں آئے اسلیے چین کے تمام علاقوں میں اسلام کی اشاعت ہوئی، خصوصاً ۹۶۰ء سے ۱۲۷۶ء تک بڑی کثرت سے اسلام پھیلا،

چینی زبان سیکھنا غیر ملکیوں کے لیے بڑا مشکل ہے، عربی بھی چینیوں کے لیے سیکھنا مشکل تھا، اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر کس طرح مسلمانوں نے چین جیسے بڑے ملک میں تقریباً ۱۰۰ سال کی تھوڑی مدت میں اسلام کی اشاعت کرلی۔ اس کے وجوہ تاریخ کی روشنی میں حسب ذیل معلوم ہوتے ہیں:-

۱۔ تجارت جس کا عربوں میں اسلام سے پہلے ہی رواج ہوگیا تھا اور عرب سوداگروں نے چین کی وسعت، کثرت آبادی اور تجارتی اہمیت کی بنا پر وہاں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی، چنانچہ ۱۱۵۳ء میں شہر Chag - An میں چار ہزار عرب و ایران وغیرہ اسلامی

ملکوں کے سوداگر آباد تھے، جو تجارت کے ساتھ دین حق کی بھی قولاً و عملاً تبلیغ کرتے تھے، ان ہی لوگوں کے ذریعہ چین والوں نے دین کے حقایق سیکھے اور قبول کیے۔

۲۔ مبلغین: پہلی بار حضرت عثمانؓ نے چین میں اپنا سفیر بھیجا جس نے شہنشاہ چین کو قرآن مجید پیش کیا، اس کے بعد ۶۵۱ء سے ۹۰۶ء تک ۳۶ بار عربی سفیر چین آیا، عرب و چین کی حکومتوں کے درمیان تجارتی تعلقات میں اضافہ کے ساتھ ہی عوام اور خواص میں اسلامی تعلیم کو بھی فروغ ہوتا گیا، بعض عرب علما صرف تبلیغ و اشاعت کے لیے ہجرت کرکے چین چلے آئے تھے، ایک دفعہ عرب سے چین آنے والے سوداگروں کے ساتھ چار مبلغین بھی بحری راستے سے آرہے تھے، ان میں ایک کے علاوہ جن کا نام وقاص یا عکاشہ تھا، سب راستے میں ہلاک ہوگئے، عکاشہ نے جنوبی چین کے شہر Hwang Jou میں قیام کیا، اور قرآن و حدیث اور اپنے اخلاق و کردار سے اسلام کی بڑی تبلیغ کی اور یہیں انتقال کیا، انکی قبر اب تک موجود ہے، لوگ اس کی زیارت کرتے اور اسے متبرک سمجھتے ہیں،

(۳) دوستانہ تعلقات۔ جو تجارتی تعلقات سے دونوں قوموں میں پیدا ہوئے تھے، آٹھویں صدی میں چین میں جو غدر ہوا تھا، وہ آٹھ سال تک قائم رہا، اس میں "دلیوز" سے جو فوجیں گئی تھیں وہ کئی قوموں پر مشتمل تھیں، اور عربی فوجیوں کی تعداد دو لاکھ تھی، ان میں سے اکثر لوگ سوداگروں کے ساتھ مختلف شہروں میں رہتے تھے۔ اس کے بعد ان کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ وہ بھی چین ہی کا ایک طبقہ اور گروہ ہوگئے،

Songs، Yuang اور Ming کے عہد حکومت میں اسلام کی بڑی تبلیغ و اشاعت ہوئی، (Songs) کے زمانہ میں بحری تجارت اور اقتصادی نظام مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا، اور جب تاتاریوں نے اس کو شکست دی تو وہ جنوبی ساحل میں

ایک عرصہ تک مسلمانوں کی مدد سے حکومت کرتا رہا،

(Yuan) کی حکومت میں بھی مسلمان دخیل رہے، منگولی حکومت کا بادشاہ حکومت کے عہدہ داروں کے انتخاب میں قوم و مذہب کا کوئی امتیاز نہیں برتتا تھا، اس نے بہت سے مسلمان حکام اور عمال مقرر کیے تھے، جس سے تعلیمی، فوجی، صنعتی اور سیاسی وغیرہ مختلف صیغوں میں مسلمان شامل ہو گئے، اور اکثر مسلمان بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے، اس نے مملکت کے باشندوں کو چار حصوں میں تقسیم کیا تھا، مسلمانوں کا شمار دوسرے طبقہ میں ہوتا تھا، اس کے بعد جو حکومتیں قائم ہوئیں ان میں بھی مسلمان شریک اور ممتاز عہدوں پر فائز رہے،

مسلمانوں نے داخلی معاملات اخلاص اور نیک نیتی کے ساتھ انجام دینے کے ساتھ خارجی معاملات بھی خوش اسلوبی سے انجام دیے، اور ان کی کوششوں کی بدولت چین اور دوسرے ملکوں میں خوشگوار تعلقات قائم ہوئے۔

چین میں اسلامی تعلیم کی اشاعت میں عربوں کے بہترین سیرت و کردار اور اچھے طرز عمل نے بڑا اثر ڈالا، اس لیے کہ اختلاف زبان کی بنا پر محض زبانی دعوت و تلقین سے اثر انداز ہونا دشوار تھا، یہی وجہ ہے کہ چینی زبان میں اسلامی لٹریچر تو ضرور موجود ہے، مگر چند علماء کے علاوہ اکثر لوگ عربی زبان سے ناآشنا ہیں اور وہاں کے موجودہ مسلمانوں کی اکثریت اسلام کی اصل حقیقت سے بیخبر ہے، اور وہ اسلام کی خاطر خواہ اشاعت بھی نہیں کر سکتے۔

یہ چین میں اشتراکی حکومت قائم ہونے سے پہلے کے حالات ہیں، موجودہ چینی حکومت پوری قوت اور ہر قسم کے ہتھکنڈوں سے کمیونزم کی اشاعت کر رہی ہے، اور مردوں، عورتوں، بوڑھوں بچوں سب کو کمیونسٹ نظام کے مطابق زندگی بسر کرنے پر مجبور کر رہی ہے۔

چین کے مسلمانوں کی تعداد

۱۹۴۴ء میں چین کی قومی جمہوری حکومت نے باقاعدہ سرکاری اعلان

کیا تھا کہ مسلمانوں کی تعداد ۴۸۱۰۴۳۴۰ اور مسجدوں کی تعداد ۴۴۳۳۱ ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دنیا کے مسلمانوں کی آبادی کے لحاظ سے چین کا تیسرا نمبر ہے، اور انڈونیشیا اور پاکستان کا پہلا اور دوسرا، خود چین کے اندر دوسرے اہل مذاہب کے مقابلہ میں مسلمانوں کا نمبر دوسرا ہے،

لیکن چین کی موجودہ جمہوری کمیونسٹ حکومت کے اعلان سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت وہاں مسلمانوں کی تعداد ایک کروڑ ہے، حالانکہ چین کے عام باشندوں کی تعداد میں اتنا اضافہ ہو گیا ہے کہ چینی اشتراکی حکومت کے اعلان کے مطابق ان کی تعداد ۶۰۰۰۰۰۰۰۰ ہے، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کی تعداد ۵ کروڑ سے گھٹ کر ایک کروڑ ہو جانا سخت حیرت انگیز ہے۔

اور ہر شخص کے دل میں فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر ۴ کروڑ مسلمان کیا ہوئے۔

مختلف مصنفین نے اس پر تعجب کا اظہار کیا ہے، اور اس کے اسباب پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے، انڈونیشیا کے ایک مشہور مولف کا بیان ہے کہ مسلمانوں کی تعداد کی کمی کا سبب یہ نہیں ہے کہ ان کو قتل کر دیا گیا بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ کمیونسٹ حکومت میں وہ اپنے عقائد ظاہر کرنے اور انکی اشاعت کرنے سے ڈرتے ہیں، اور یہ نہایت افسوسناک بات ہے کہ اب چین کے مسلمان اپنے عقیدہ و خیال کو مخفی اور پوشیدہ رکھنے پر مجبور ہیں، اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ چین میں پیروان مذاہب کو آزادی حاصل ہے تو بھی یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ وہاں مسلمان خوف و اضطراب کی حالت میں زندگی گذار رہے ہیں،

مسلمانوں کی تعداد میں یہ حیرت انگیز کمی بڑی اہم اور تشویشناک ہے، اور یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس شک و تردد کو کس طرح دور کیا جائے جس سے مسلمانان عالم کو چین کے مسلمانوں کی تعداد کے متعلق اطمینان ہو سکے، سیر نے اس کے متعلق اپنے مضمون "موجودہ چین میں اسلام" لکھا ہے کہ مسلمانوں کی یہ تعداد رسمی شمار کے مطابق وہاں کی گیارہ اقلیتوں کی حیثیت سے ہے، خالص چینی جنس

(Han) کے مسلمان اس کے علاوہ ہیں، اس نے مسلمانوں کے ساتھ حکومت کے برتاؤ کے بارہ میں یہ بات بھی لکھی ہے کہ قانونی حقوق میں مسلمانوں کو ان کے مسلمان ہونے کی بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

سیر نے مسلمانوں کو دو حصوں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ مسلمان جو (Han) کی جنس سے ہیں (۲) وہ جو اقلیت میں شمار کیے جاتے ہیں۔

پہلی قسم کے مسلمانوں کو اس عام قانون کی رو سے جو تمام پیروانِ مذاہب کو ۱۹۵۴ء کے اساسی قانون کی دفعہ ۸۸ کی شرطوں کے مطابق دینی آزادی حاصل ہے، دوسری قسم کے لوگوں کو بھی دستور و قانون نے دینی آزادی بخشی ہے، اور وہ اپنے حقوق و امتیازات بھی حاصل کر سکتے ہیں،

سیر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ خالص چینی قومیت (Han) کے مسلمانوں کی تعداد مذکورۂ بالا تعداد میں شامل نہیں ہے، اس لیے دنیا کے مسلمانوں کو اس پر اطمینان کر لینا چاہیے اور سمجھنا چاہیے کہ چین کے کل مسلمان بھی موجود ہیں، البتہ مزید اطمینان کے لیے چین کے مسلمانوں کی جغرافی حالت تحریر کر دینا مناسب ہے،

شمالی مغربی چین کے پانچ صوبے سنسی، قنسو، جھنجی، نینشا، سنکیانگ وسیع علاقے ہیں اور ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، لیکن دینی حیثیت کے بجائے قومیت کے لحاظ سے انھیں اقلیت قرار دیا گیا ہے، وسطی چین میں بھی مسلمان زیادہ ہیں، اور تقریباً یہیں ان کی نصف آبادی ہے، جنوبی مشرقی چین میں مسلمانوں کی گو یہ تعداد تو نہیں ہے تاہم چین کے جنوبی حصے خصوصاً ضلع یونن کے اکثر باشندے اسلامی عقائد پر قائم ہیں، اور شمالی مشرقی چین میں بھی مسلمان دوسرے ابنائے وطن کی طرح شہروں اور دیہاتوں میں آباد ہیں،

اس کے علاوہ تقریباً ۴ ہزار مسلمان جزیرہ فارموسا میں ہوں گے، ان میں چوتھائی سے زیادہ لوگ تو صون اور یون کے عہد حکومت میں جنوبی مشرقی چین وغیرہ سے آکر یہاں بس گئے تھے،

اور بقیہ تقریباً تین ہزار میں سے کچھ تو دوسری عالمگیر جنگ کے بعد اس وقت یہاں آئے جب یہ جزیرہ جاپانیوں کے قبضہ سے نکل چکا تھا، اور کچھ لوگ چین میں جمہوری حکومت کے ختم ہونے کے بعد یہاں پہنچے،

غرض شمالی مغربی چین کے اضلاع قنسو، جنگ، نینشا، سنکیانگ اور جنوبی چین کے صوبے یونن میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، اور وہ مساویانہ زندگی بسر کر رہے ہیں، اور دوسرے صوبوں میں ان کی تعداد کم ہے، وہ ابھی ابنائے وطن کے ساتھ صلح و آشتی کے ساتھ زندگی گذار رہے ہیں، (ض)

ادبیات

غزل

جناب تسکین قریشی

مرحبا اے جنونِ روز افزوں — حسن ہی حسن ہے جہاں میں ہوں
نغمۂ زندگی و سازِ جنوں — اب سکوں ہے نہ آرزوئے سکوں
موت افسانہ زندگی افسوں — اللہ اللہ مقامِ جذبِ جنوں
مجکو سمجھا گیا یہ دورِ جنوں — زندگی موت ہو اگر ہو سکوں
عشق میں تازگی نہیں آتی — ہو نہ جب تک ہر آرزو کا خوں
کیوں کہوں قصۂ غمِ دوراں — کیوں نہ ذکرِ جمالِ یار کروں
تم نے کس دل سے دلدہی کی تھی — اک خلش ہو گئی بجائے سکوں
کیا بدلنے کو ہے نظامِ چمن — بڑھ چلی ہے رگوں میں گرمیِ خوں
زندگی مرگِ ناتمام ہے آج — نہ تمنا، نہ جستجو، نہ جنوں

وہ غمِ عشق ہی نہیں تسکیں
رنج کو جس سے مل نہ پائے سکوں

غزل

از

جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

زمانے کو شعورِ غم نہیں ہے — یہاں کوئی مرا محرم نہیں ہے
محبت سے ہو تخلیقِ دو عالم — محبت کا کوئی عالم نہیں ہے
بیانِ غم پہ کیا رونے سے حاصل — علاجِ تشنگی شبنم نہیں ہے
جہاں میں ہوں وہاں راحت ہے مفقود — جہاں تم ہو وہاں کچھ غم نہیں ہے
میں رونے کو تو پیہم رو رہا ہوں — مگر یہ کیا کہ دامن نم نہیں ہے
جہادِ زندگی ہے یہ کشاکش — مجھے ناکامیوں کا غم نہیں ہے

غمِ دوراں کو کیا اپناؤں جوہر
غمِ جاناں کی لذت کم نہیں ہے

غزل

از جناب سید غلام سمنانی، ایم، اے

ابھی ہیں کتنے ہی نغمے درونِ پردۂ ساز — سمجھ سکے گا کوئی کیا حریمِ حسن کا راز
شہیدِ طرزِ تغافل، ہلاکِ شیوۂ ناز — وہ ایک دل کہ ہے معمورِ آرزوئے نیاز
ابھی تو ہے مری شامِ فراق کا آغاز — بڑھے گی اور ابھی تیرگیِ زلفِ دراز
نظر نظر میں پیامِ شکستِ شیشۂ دل — روش روش میں نویدِ خرامِ حشر انداز

جو سرنوشت تمھاری ز زاغ شاہ گل — تو سرگذشت مری شمع بزم غم کا گداز

خوشا نصیب وہ شور یدہ سر کہ جس کی — سرشک خون تمنا سے آستیں گلہا ز

ہر ایک سمت نظر آئے اپنے ہی جلوے — یہ کائنات ہے یا کارگاہ آئینہ ساز

فدائے نیم نگاہی، نثار چین جبیں — یہ کائنات تصور، یہ عالم تگ و تاز

نہ پاسکیں گے رہائی یہ طائران اسیر

کر توڑ ڈالے ہیں صیاد نے پر پرواز

غزل

از

جناب اختر انصاری اکبر آبادی

یہ بات راز کی مردانِ کار کہتے ہیں — جنوں کی منزلِ اول کو دار کہتے ہیں

نہیں ہیں ہوش میں شاید ابھی تک اہل چمن — خزاں بدوش فضا کو بہار کہتے ہیں

حدودِ عقل سے آگے سکونِ ہستی ہے — جنوں کو فتنۂ دوراں شکار کہتے ہیں

نہیں بتائے کوئی عشرتِ حیات کا راز — جو داستانِ الم بار بار کہتے ہیں

ابھی سموم سے سہمی ہوئی ہے گلشن میں — وہی صبا جسے جانِ بہار کہتے ہیں

نظر کو اور بلندی عطا کر و اختر

تجلیاں ہیں ثریا و تار کہتے ہیں

مطبوعات جدیدہ

اقبال کا نظریۂ اخلاق۔ از پروفیسر سعید احمد رفیق ایم اے، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۱۴، مجلد مع گرد پوش، قیمت للعہ پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور۔

ڈاکٹر اقبال کے فلسفہ وکلام پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، یہ نئی کتاب بھی اسی سلسلہ کی ہے، اور اس میں ڈاکٹر صاحب کے فکر وشاعری کے ایک اور پہلو یعنی نظریۂ اخلاق کی تفصیل وتشریح کیگئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ان کے نزدیک فرد وجماعت دونوں (انفرادی واجتماعی) کے اندر کچھ مثبت اوصاف مثلاً ام الفضائل خودی، عشق، فقر، جوشِ عمل، فرد وجماعت کا تعلق، حریت، مساوات، اخوت اور وحدتِ مقاصد وغیرہ پائے جانے ضروری ہیں، اسی طرح وہ منفی خصوصیات مثلاً عجمی تصوف، لائیت، گداگری، یاس وحزن، تقلید اور غلامی، وطنیت، قومیت، ملوکیت، آمریت، سرمایہ داری، اشتراکیت وغیرہ سے حذر واجتناب کی تلقین کرتے ہیں، لائق مصنف نے ڈاکٹر صاحب کے ان اخلاقی تصورات کو ایجابی وسلبی قدروں کے عنوان سے مختلف ابواب میں نہایت خوش اسلوبی کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک باب میں اخلاق کی ان اعلیٰ قدروں کا ذکر ہے، جن کا تعلق مابعد الطبیعاتی مسائل سے ہے، مثلاً توحید ورسالت، آزادیٔ رائے اور حیات بعد الممات، شروع میں تمہید کے عنوان سے ایک مفید باب میں اخلاق کی ضرورت اور مختلف قوموں اور مذاہب میں اس کی اہمیت وغیرہ پر بحث ہے، مصنف کا انداز تحریر باوقار اور اسلوب بیان سنجیدہ اور اقبالیات

پر ان کی نظر اور مطالعہ وسیع ہے، مجموعی حیثیت سے کتاب مفید اور بلند پایہ ہے، اس کتاب کی اشاعت سے اقبالیات میں ایک مفید اضافہ ہوا ہے،

حالی کا سیاسی شعور۔ از جناب معین احسن جذبی تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۰۸، قیمت للعہ مع گردپوش، پتہ: انجمن ترقی اردو علی گڑھ۔

عام طور سے حالی کے مذہبی اور سیاسی خیالات کو سرسید کے خیالات کی صدائے بازگشت سمجھا جاتا ہے، لیکن جناب معین احسن جذبی نے اس کتاب میں بڑی تحقیق اور تنقید اور کد وکاوش سے ثابت کیا ہے کہ حالی بھی مخصوص انفرادیت کے حامل تھے، وہ سرسید کے توسط سے اپنے دور کے بیشتر مسائل سے واقف ہونے کے باوجود عام طور سے ان کو سرسید کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے تھے، مذہب، تعلیم، معاشرت، معاش اور سیاست ہر ایک کے متعلق دونوں کے خیالات ایک دوسرے سے کسی قدر مختلف اور جدا ہیں، اس مقصد یعنی حالی کے سیاسی شعور کا صحیح پتہ لگانے کے لیے جذبی صاحب نے اس دور کی سیاسی تاریخ کا بھی ایک ہلکا سا جائزہ لیا ہے، اس سلسلہ میں وہابی تحریک، سرسید تحریک اور برطانوی تسخیر کے اثرات کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن دونوں تحریکوں کے متعلق ان کا تجزیہ مکمل طور پر صحیح نہیں معلوم ہوتا خصوصاً وہابی تحریک کے بارہ میں ان کا جائزہ سطحی اور سرسری ہے، تاہم جذبی صاحب نے یہ کتاب بڑی چھان بین اور ہزاروں صفحات کی ورق گردانی کے بعد لکھی ہے، اس لیے قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے، وہ ایک خوش مذاق اور ترقی پسند شاعر کی حیثیت سے تو کافی مشہور ہیں، لیکن اس کتاب سے اندازہ ہوا کہ وہ ایک اچھے انشا پرداز اور تنقید نگار بھی ہیں،

علمی اجالے۔ مرتبہ جناب امیر حسن نورانی، تقطیع خورد، کاغذ کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۲۸ مجلد مع گردپوش، قیمت عہ، پتہ: راجہ رام کمار بک ڈپو، لکھنؤ۔

زیر تبصرہ کتاب ایک صاحب مذاق اہل قلم جناب امیر حسن نورانی کے مفید علمی اور تحقیقی مضامین

کا مجموعہ ہے، جو سب اہم اور مصنف کی تلاش ومحنت اور دیدہ ریزی کا نتیجہ ہیں، لیکن انھوں نے بڑے اختصار سے کام لیا ہے، حالانکہ مضامین کی اہمیت مزید شرح وتفصیل کی طالب تھی، اردو کی غیر مطبوعہ نثری داستانیں، مجتبیٰ اردو، نولکشور اور فن خوشنویسی کا ارتقا خصوصیت کے ساتھ زیادہ اہم اور مفید مضامین ہیں، سنسکرت اور مسلمان، ہند وعرب کے علمی روابط اور علم جغرافیہ کی تدوین میں مسلمانوں کا حصہ بھی اہم مضامین ہیں، لیکن ان کے متعلق مولانا شبلی اور سید سلیمان ندوی کے بہت مفصل اور جامع مقالات موجود ہیں، یہ مجموعہ مفید اور بعض اعتبار سے اہم ہے، امید ہے کہ اہل ذوق اس سے لطف اندوز ہوں گے،

سائنس ہمارے لیے۔ مصنفہ ولیم ایچ کراؤز، مترجمہ میجر آفتاب حسن تقطیع متوسط، ضخامت ۱۹۰ صفحے مجلد مع گردپوش، قیمت ہے، پتہ: اردو مرکز گنپت روڈ، لاہور

آج سے پچاس برس پہلے سائنس کے موضوع پر اگر کوئی کتاب لکھی جاتی تو وہ ایک مدت تک جدید ہی رہتی تھی اس لیے کہ سائنسی ایجادات وانکشافات اس وقت بترتیب آہستہ آہستہ وجود میں آرہے تھے، اور انکی تعداد بھی کچھ زیادہ نہ تھی لیکن ادھر پچاس برسوں میں اور خاص طور سے دوسری جنگ عظیم کے بعد سائنس نے اپنے ہر شعبہ میں جس تیز رفتاری کے ساتھ ترقی کی ہے اس کی وجہ سے ایک دو سال کے بعد مشکل ہی سے کوئی جدید کتاب باقی رہ جاتی ہے، اس لیے ضرورت ہے کہ سائنس کے اصول ہر وقت ذہن میں تازہ رکھے جائیں اور اسی کے ساتھ ان اصولوں سے کام لیکر جو نئے انکشافات کیے گئے ہیں ان کو ذہن نشین رکھا جائے، کراؤز کی یہ کتاب اس لحاظ سے انتہائی مفید اور جدید تر ہے، کتاب میں کل بتیس ابواب ہیں، جن میں بجلی، ٹیلیفون، ریڈیو، دوربین، گراموفون، راکٹ اور جوہری توانائی وغیرہ اہم ایجادات پر جامع بحث ہے، کتاب کے مترجم میجر آفتاب حسن صاحب مبارکباد کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اس کا ترجمہ کرکے اردو داں طبقہ کو ان سائنسی معلومات سے آگاہ ہونے کا موقع فراہم کیا، اردو اکیڈمی سندھ بھی ستائش کے لائق ہے کہ

تجارتی منفعت سے صرف نظر کرکے اس نے ایک خشک علمی کتاب کے شائع کرنے کی جرأت کی ہے، کتاب کا ترجمہ اتنا سلیس اور رواں ہے کہ اس پر اصل کا دھوکہ ہوتا ہے۔ "ض"

جلد ۸۷- ماہ رمضان المبارک ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۶۱ء- عدد ۳

مضامین